

Bodhisattva-Köpfchen aus der frühen Gandhara-Zeit
(1. Jh. n. Chr.) 12½ cm hoch.
Neuerwerbung des Museums f. Völkerkunde, München.
(Ein erläuternder Aufsatz Prof. Schermans folgt im nächsten Hefte unserer Zeitschrift.)

ZEITSCHRIFT
FÜR BUDDHISMUS
UND VERWANDTE GEBIETE

HERAUSGEGEBEN VON OSKAR SCHLOSS, MÜNCHEN-NEUBIBERG
SCHRIFTLEITUNG: PROFESSOR DR. WILHELM GEIGER, MÜNCHEN

VI. Jahrgang | Zweites Heft | 1925

Die Mystik in den Upanishaden.

Von
Friedrich Heiler.

(Fortsetzung.)

Eine neue Welt des Lichtes geht dem auf, welcher der irdischen Scheinwelt die Augen verschlossen hält: die Welt des Selbst, die tief unter der hin und her wogenden Mannigfaltigkeit des menschlichen Seelenlebens sich verbirgt. Das geheimnisvolle Schauen des Lichtglanzes bleibt aber nicht ein bloßes Schauen; denn das Schauen bedeutet noch die Doppelheit, das Gegenübergestelltsein eines Schauenden und Geschauten, eines erkennenden Subjekts und eines erkannten Objekts. Wer den Ātman in seinem Inneren schaut, der wird ganz eins mit ihm und hört auf, ein Gegenüberstehender, Getrennter, ein bloß Schauender zu sein. „Es ist kein zweites außer ihm, kein anderes, von ihm Verschiedenes *(dvitīyam anyad vibhaktam)*, das er sehen könnte."[1] Die ἔλλαμψις hat der ἕνωσις Platz gemacht. Das rege Spiel der vielen Seelenkräfte hat aufgehört; „gefangen *(gṛhīta)* ist der Geruch, gefangen die Rede, gefangen das Auge, gefangen das Ohr, gefangen die Phantasie *(manas)*;"[2] die Mannigfaltigkeit des Seelischen ist der völligen Einheit des Geistigen gewichen; der Mensch ist ganz „in sich selbst eingegangen" *(svam apīta)*.[3]

Dieser Zustand vollendeter innerer Einheit liegt jenseits

[1]) Bṛh. IV 3, 23 ff.; D. 471.
[2]) Bṛh. II 1, 17; D. 410.
[3]) Chānd. VI 8, 1; D. 164.

des normalen, wachen Seelenlebens; er ist ekstatisch, darum spottet er aller Beschreibung und Analyse. Der Mensch, der aus diesem überwachen Zustand in das normale Wachsein zurückgekehrt ist, vermag das, was er in diesem „Jenseitigen" erfahren hat, immer nur in den Bildern des Diesseits zu veranschaulichen; er kann das, was er im Zustand absoluter Einheit erfahren hat, nur in den Kategorien der Zweiheit ausdrücken. Darum bleiben alle Aussagen über das ekstatische Erlebnis ungenaue Sinnbilder und Gleichnisse, welche den Erlebnisgehalt niemals erschöpfen können. Aber die ekstatische Erfahrung ist so gewaltig und wunderbar, daß sie zur Rede und Aussage drängt. Die vielgestaltigen Bilder, in denen die Mystiker des Ostens und Westens das *ἄρρητον* der Ekstase ausdrücken, sind bald zur feststehenden Tradition geworden. Die alten Upanishadmystiker, welche noch keinerlei mystische Tradition hinter sich hatten, mußten ihre Bilder erst wählen. Das eine Bild, das sich ihnen aufdrängte, wenn sie von der Ekstase reden sollten, ist das der geschlechtlichen Liebeseinigung, das zu einem Lieblingsbild der östlichen und westlichen Mystik geworden ist und das uns in fast wörtlicher Wiederholung bei Plotin[1]) begegnet. „Wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein Bewußtsein hat von dem, was außen oder innen ist, so hat auch der Geist, der vom Erkennenden Selbst *(prājñena ātmanā)* umschlungen (*saṃpariṣvakta)* ist, kein Bewußtsein von dem, was außen oder innen ist" *(na bāhyaṃ kiṃ cana veda na antaram).*[2])

Während dieses erste Bild sich in der mystischen Gleichnissprache einbürgerte, hat das andere Bild vom traumlosen Tiefschlaf *(suṣupti),* das die Seher der Upanishaden viel häufiger gebrauchen und viel weiter ausführen, keine Schule gemacht, offenbar weil es zu mißdeutbar war. In der Tat liegt es nah, anzunehmen, daß dieser traumlose Tiefschlaf selbst von den alten Weisen der Upanishaden als höchste Seligkeit und wahre Erlösung gepriesen worden sei; man kann diese Annahme damit stützen, daß man auf die Verherrlichung des Tief-

[1]) Enn. VI 7, 34 (Müller II 406).
[2]) Bṛh. IV 3, 21; D. 470.

schlafes bei Sokrates und in Shakespeares Hamlet hinweist.[1]) Allein wenn das richtig wäre, so stünden wir vor der unmöglichen Tatsache, daß die größten Mystiker des alten Indien einen rein ‚natürlichen' Schlafzustand als ‚übernatürliches' Heilsziel betrachtet, daß sie alle religiöse Energie aufgeboten hätten, um einen an sich indifferenten, außerreligiösen, psychophysischen Zustand zu erlangen.[2]) Wer in der Gleichnissprache der Mystiker heimisch ist, für den kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der traumlose Tiefschlaf nur ein unvollkommenes Analogon ist, mit dem die Upanishadseher sich die großen Rätsel der Ekstase zu veranschaulichen suchten. Denn wie im traumlosen Tiefschlaf so sind auch in der Ekstase alle Sinnesempfindungen, alle farbigen Phantasiebilder, alle Gefühle, Affekte und Begierden untergegangen. „Gleichwie dort im Luftraum ein Falke oder ein Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittige zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also eilt auch der Geist zu jenem Zustande, wo er, eingeschlafen *(supta)*, keine Begierde *(kāma)* mehr empfindet und kein Traumbild *(svapna)* mehr schaut", wo er „sich keines Dinges bewußt ist *(na kasya cana veda)*", wo er „über das Verlangen erhaben, von Übel frei und ohne Furcht ist."[3]) So wird die Bild- und Affektlosigkeit des traumlosen Tiefschlafes zum beredten Symbol der Bild- und Affektlosigkeit, die dem ekstatischen Zustande eigen ist, in der sich aber dieser religiöse Zustand nicht erschöpft.

Der ekstatische Zustand ist für alle Mystiker das Rätsel der Rätsel. Denn das, was im normalen Seelenleben eine

---

[1]) Vgl. Söderblom, Tieles Kompendium der Religionsgeschichte, 5. Aufl. 1921, 213.

[2]) Chānd. VIII 3, 2 (D. 191) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß sehr viele Menschen tagtäglich in den Tiefschlaf eingehen, ohne je die Ekstase („die Brahmanwelt") zu erlangen. Darum kann der Tiefschlaf nur der Ekstase ähnlich, aber nicht mit ihr identisch sein. Aus Bṛh. IV, 3, 24 ff. (D. 471) geht deutlich hervor, daß der ekstatische Zustand nicht schlechthin un- oder unterbewußt ist. „Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er (im gewöhnlichen Sinne) nicht sieht, denn für den (wahrhaft) Sehenden ist keine Unterbrechung des Sehens *(na hi draṣṭur dṛṣṭer viparilopo)*, weil er unvergänglich ist . . ."

[3]) Bṛh. IV 3, 19; II 1, 19; D. 470; 411. Vgl. Chānd. VIII 11; D. 199.

völlige Unmöglichkeit ist, das wird in der Ekstase erfahren: die absolute Wirklichkeit, die absolute Einheit, die Unendlichkeit, die unermeßliche Fülle, die völlige Andersheit — in der Sprache der neuplatonischen und hellenistischen Mystiker ausgedrückt: *τὸ ὄντως ὄν — τὸ ἕν — τὸ ἄπειρον — τὸ πᾶν — τὸ πλήρωμα — θάτερον τοῦ θείου, ἐπέκεινα πάντων.* Alle diese Wesenselemente der Ekstase lassen sich auch in den Upanishaden aufweisen.

Das, was der Ekstatiker allererst erfährt, ist der Eindruck einer ungeheuren Wirklichkeit, die ihn erfaßt und verschlingt. Er hat weit hinter sich das Reich der ‚Schatten', der Sinnendinge zurückgelassen. Er weiß sich dem Reich der Illusionen, der Traumwelt entrückt; er atmet in der reinen Sphäre des Realen, er ruht „am Herzen der Wirklichkeit". Das, was über ihn mit überwältigender Macht kommt, das ist eine Wirklichkeit, der gegenüber die ‚Wirklichkeit' der alltäglichen Sinneserfahrung zum Schein herabsinkt. Es ist „die Wirklichkeit der Wirklichkeit" (*satyasya satyam.*[1]) Er kann nicht sagen, ‚was es ist", das ihn ergreift, sondern nur „daß es ist": *asti,* „es ist!" das ist das einzige ‚Urteil', das der Ekstatiker fällt, die einzige Aussage, die er über seine wunderbare Erfahrung machen kann.

> Nicht durch Reden, nicht durch Denken,
> Nicht durch Sehen erfaßt man ihn (den Ātman);
> „Er ist!" Durch diese Wort wird er
> Und nicht auf andre Art erfaßt.
> „Er ist!" Nur so ist faßbar er,
> Sofern er beider Wesen ist.
> „Er ist!" Wer so ihn hat erfaßt,
> Dem wird klar seine Wesenheit.[2])

Diese allerwirklichste Wirklichkeit, die der Ekstatiker erfährt, ist vollkommene Einheit. Er hat ja die Vielheit hinter sich gelassen und „schaut die Einheit" *(ekatvam),*[3]) ja, er wird selbst „einfältig" *(ekadhā)*[4]) „ganz eins" *(ekī-bhavati.)*[5]) Er

[1]) Bṛh. II 1, 20; 3, 6; D. 411, 415.

[2]) Kāṭh. VI 12 f.; D. 286.

[3]) Īś. 7; D. 525.

[4]) Kaus. III 2; D. 45.

[5]) Bṛh. IV 4, 2; D. 474.

kennt keine Unterschiede mehr zwischen Innen- und Außenwelt (s. o. S. 206), zwischen Subjekt und Objekt (s. o. S. 205), zwischen Ich und Du. „Weil er eins geworden ist, darum sieht er nicht, wie sie sagen (d. h. im gewöhnlichen Sinne), weil er eins geworden ist, darum riecht er nicht, wie sie sagen . . . , schmeckt nicht . . . , redet nicht . . . , hört nicht . . . , denkt nicht . . . , fühlt nicht . . . , erkennt nicht, wie sie sagen."[1]) Wenn die Upanishaden dennoch in einem höheren Sinne von einem Sehen, Riechen, Schmecken, Reden, Hören, Denken, Fühlen und Erkennen des Ekstatikers sprechen, so heben sie immer hervor, daß es sich um eine geistige Funktion handelt, die der Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt entrückt ist. Das Wahrnehmen und Erkennen des Ekstatikers bezieht sich nicht auf „ein Anderes",[2]) auf etwas Gegenständliches, Äußeres, sondern auf das wahrnehmende und erkennende Selbst; Erkennendes und Erkanntes sind eins; denn in der Ekstase ist der Schauende „allein ohne ein Zweites" *(eka advitīya)*.[3]) Aber nicht nur alle Unterschiede des Seins, sondern auch die des Wertes sind in der ekstatischen Einigung aufgehoben. Die sozialen, ethischen und religiösen Werte und Normen, die der Mensch im Wachbewußtsein anerkennt und hochhält, haben in der Ekstase ihren Wert- und Normcharakter verloren. „Da ist der Vater nicht Vater *(pitā apitā bhavati)* und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Veden, die Opfer nicht Opfer; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder, der *Cāṇḍāla* (Angehörige einer verachteten Kaste) nicht *Cāṇḍāla*, der *Paulkasa* nicht *Paulkasa*, der Asket nicht Asket, der Büßer nicht Büßer; da ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen *(ananvāgatam puṇyena*

---

[1]) Bṛh. IV 4, 2; D. 474.

[2]) Bṛh. IV 3, 31; D. 472.

[3]) Der Ausdruck *ekam advitīyam*, der Chând. VI 2, 1 f. vom Brahma gebraucht wird, das vor der Weltschöpfung „allein ohne ein zweites" war, darf wegen des genauen Parallelismus des ekstatischen Zustandes und des mystischen Gottesbegriffs auch zur Charakteristik des ersteren benützt werden.

ananvāgatam pāpena)"[1].) Der Ekstatiker steht „jenseits von Gut und Böse" *(anyatra dharmād anyatra adharmād)*.[2])

Diese vollendete Vereinheitlichung bedeutet jedoch keineswegs eine Bewußtseinsverengung, sondern im Gegenteil eine ungeahnte Bewußtseinsausweitung. „So groß dieser Weltenraum ist", bekennt der Ekstatiker, „so groß ist dieser Raum inwendig im Herzen *(yāvān vā ayam ākāśas, tāvān eṣo 'ntarhṛdaya ākāśas)*".[3]) Dadurch, daß alle Fesseln der Sinnenwelt und des Affektlebens abgefallen sind, daß der Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgehört hat, schwindet auch das Endlichkeitsbewußtsein; der Ekstatiker schweift in unermeßliche Weiten, er weilt in der Sphäre des Unbegrenzten. „Wenn einer kein Anderes sieht *(yatra na anyat paśyati)*, kein Anderes hört, kein Anderes erkennt, das ist Unbeschränktheit *(bhūman*, Größe); wenn er ein Anderes sieht, hört, erkennt, das ist Beschränktheit *(alpam)*. Das Unbeschränkte ist das Unsterbliche *(amṛtam)*, das Beschränkte aber ist das Sterbliche".[4]) „Dieser mein Ātman im inneren Herzen *(antarhṛdaye)*, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern, dieser mein Ātman im inneren Herzen ist größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten".[5]) In diesem Bewußtsein der Unendlichkeit wurzelt einmal die volle Autonomie und Freiheit des Ekstatikers; der Ekstatiker weiß sich als *svarāj* (sein eigener Herr), er „durchdringt das All allerwärts",[6]) er durchfliegt nach Belieben die ganze Welt *(kāmacāra)*, er ist „unten und ist oben, im Westen und im Osten, im Süden und Norden".[7]) Dieses Unendlichkeitsbewußtsein bedeutet aber zugleich grenzenlose Seligkeit und Wonne. „Die Wonne besteht in der Unbeschränktheit *(bhūman)*, in dem Beschränkten ist

---

[1]) Bṛh. IV 3, 22; D. 471.
[2]) Kāṭh. II 14; D. 274.
[3]) Chānd. VIII 1, 3; D. 189.
[4]) Chānd. VII 24; D. 185.
[5]) Chānd. III 14, 3; D. 110.
[6]) Chānd. VII 26, 2; D. 186.
[7]) Chānd. VII 25; D. 186.

keine Wonne."[1]) Dem Ekstatiker wird „die höchste Wonne" zuteil, eine Wonne *(ānanda)*, welche alle Wonnen der Erde wie der Götterwelt hundert- und tausendfach übertrifft.[2])

Dieses herrliche Unendlichkeitsbewußtsein, das über den Ekstatiker kommt, bedeutet aber keineswegs Leere, sondern Fülle. Die vollkommene Einheit, die aus der Loslösung von der Vielheit der Sinnenwelt und der eigenen Seele folgt, schlägt um in die unendliche Mannigfaltigkeit. Ja, das Eine (τὸ ἕν) ist nichts anderes als das All (τὸ πᾶν), jenes absolut Einfache (τὸ ἁπλοῦν) ist nichts anderes als die absolute Fülle (τὸ πλήρωμα). Der unendliche Weltenraum, den der Ekstatiker durchmißt, füllt sich mit der unabsehbaren Vielheit der Einzeldinge; „in ihm sind beide, Himmel und Erde beschlossen; beide, Feuer und Wind, Sonne und Mond, Blitz und Sterne und was einer hienieden besitzt und nicht besitzt, das alles ist darin beschlossen *(samāhitam)*."[3]) *Nihil habentes omnia possidentes*: der Mystiker, der alles preisgegeben, von allem sich losgetrennt, alles ertötet hat, gewinnt mit einem Schlage alles wieder; in der Ekstase wird er von einem grandiosen ‚kosmischen Bewußtsein' erfaßt. In dem Augenblick, da ihm das reine, geistige, metaphysische Selbst aufleuchtet, durchdringt und umfaßt er alles Seiende; „er erkennt alle Wesen im eigenen Selbst wieder"[4]) — „das ist dein Ātman, der allem innerlich ist *(sarva-antara)*";[5]) „im Ātman erkennt er die ganze Welt *(etad sarvaṃ veda)*";[6]) „wer das Selbst gesehen, gehört, verstanden und erkannt hat, von dem wird diese ganze Welt gewußt *(sarvaṃ viditam)*".[7]) Der Ekstatiker schaut aber nicht nur die Fülle der Erscheinungen in seinem geistigen Selbst, er weiß sich mit ihnen identisch. „Alles sieht er an als das Selbst *(sarvam ātmānam paśyati)*",[8]) er „ist die ganze Welt

---

[1]) Chānd VII 23; D. 185.
[2]) Bṛh. IV 3, 33; D. 472 f.
[3]) Chānd. VIII 1, 3; D. 189.
[4]) Īś. 6; D. 525.
[5]) Bṛh. III 4, 5; D. 435 f.
[6]) Bṛh. I 4, 7; D. 395.
[7]) Bṛh. II 4, 5; IV 5 6; D. 417, 483.
[8]) Bṛh. IV 4, 23; D. 480.

(ātmā eva idaṃ sarvam)";[1]) „die Welt gehört ihm, weil er selbst die Welt ist *(tasya lokaḥ, sa tu loka eva)*";[2]) voll Stolz spricht er das Wort aus: *aham eva idaṃ sarvo 'smi*, „ich allein bin dieses All"[3].) Ja, er weiß sich nicht nur wesensgleich mit allem, was ist und lebt, er betrachtet sich nicht nur als den Besitzer, „Hüter" *(pāla)* „Gebieter" *(adhipati)* und „Herr" der ganzen Welt *(sarveśvara)*,[4]) er fühlt sich vielmehr als ihr Ursprung. „Wer den Ātman fand, zu ihm aufwachte, der ist allmächtig, ist des Weltalls Schöpfer" *(sa viśvakṛt sa hi sarvasya kartā)*.[5]) „Das Herz ist der Stützpunkt aller Wesen *(hṛdayaṃ sarveṣām bhūtānām āyatanam)*, das Herz ist der Standort *(pratiṣṭhā)* aller Wesen, im Herzen sind alle Wesen gegründet *(pratiṣṭhita)*"[6]). „Für den fürwahr, welcher also denkt und erkennt, stammt aus seinem Selbst *(ātmataḥ)* das Leben, aus seinem Selbst die Hoffnung, aus seinem Selbst das Gedächtnis, aus seinem Selbst der Weltraum, aus seinem Selbst die Glut, aus seinem Selbst das Wasser, aus seinem Selbst Schöpfung und Vergang, aus seinem Selbst die Nahrung, aus seinem Selbst die Kraft, aus seinem Selbst der Gedanke, aus seinem Selbst der Entschluß, aus seinem Selbst das Manas, aus seinem Selbst die Rede, aus seinem Selbst der Name, aus seinem Selbst die heiligen Lieder und Sprüche, aus seinem Selbst die heiligen Werke, aus seinem Selbst die ganze Welt *(ātmata eva idaṃ sarvam)*".[7]) „Gleichwie aus einem flammenden Feuer nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben, so treten aus diesem Ātman alle Lebenskräfte *(prāṇā)* heraus *(vipratiṣṭhante)* je nach ihrem Standorte, aus den Lebenskräften die Götter, aus den Göttern die Welten."[8]) Die eine unendliche Wirklichkeit, die der Ekstatiker im tiefsten Seelengrunde erfährt, ist keine andere als die Weltwirklichkeit mit

---

[1]) Chānd. VII 25; D. 186.
[2]) Bṛh. IV 4, 13; D. 478.
[3]) Bṛh. IV 3, 20; D. 470.
[4]) Kauṣ. III 8; D. 51.
[5]) Bṛh. IV 4, 13; D. 478.
[6]) Bṛh. IV 1, 7; D. 461.
[7]) Chānd. VII 26, 1; D. 186.
[8]) Kauṣ. III 2; D. 45.

der unermeßlichen Fülle ihrer Einzelerscheinungen — *ἓν καὶ πᾶν*. Die Seher der Upanishaden waren es, welche jenes rauschende Triumphlied von der Einheit in der Allheit und der Allheit in der Einheit angestimmt haben, das durch die pantheistische Mystik aller Völker und aller Zeiten hindurchklingt bis hinein in die Gegenwart.

Wirklichkeit, Einheit, Unendlichkeit, Allheit — das ist es, was der von der äußeren Welt und seinem niederen Ich gelöste Mystiker in der Ekstase erfährt. Aber in diesen vier Kategorien ist das Tiefste der ekstatischen Erfahrung nur angedeutet, noch nicht ausgesprochen. Jenes *realissimum*, jenes *infinitum*, jenes *ἓν καὶ πᾶν*, das dem staunenden Auge des Ekstatikers sich enthüllt, ist nichts Offenkundiges, Vertrautes, nichts Selbstverständliches, nichts Natürliches, es ist das Verborgene, das Fremde, Unheimliche, das ‚Ganz Andere', das schlechthin Übernatürliche, Wunderbare. Jener Ātman ist für die Seher der Upanishaden eine geheimnisvolle Kraft, die den Menschen schauern und zittern macht, und die ihm doch die Fülle der Seligkeit und Verheißung bringt. Ātman ist jene heilige Macht, welche sich im Opfer, vor allem in der Opferformel und im Opferpriester wirksam erweist. Und weil es dieselbe heilige Macht war, die hier im Opfer und dort in der ekstatischen Erfahrung dem Frommen begegnete, darum mußte er sie hier wie dort mit demselben Namen benennen: *Brahman*.[1]) Schon längst hatten die grübelnden Priester jene

[1]) Über die Urbedeutung von Brahma vgl. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 46 ff.: „Brahma war, lange ehe die Spekulation das absolute Wesen so benannte, zugleich das Vedawort und . . . die dem Vedawort im Gegensatz zum profanen Wort und auch dem Kenner und Besitzer dieses Wortes, dem Brahmanen im Gegensatz zum profanen Menschen innewohnende heilig-unheimliche Substanz und Kraft. . . . ‚Heilig' darf man aber . . . nicht in dem uns geläufigen Sinn höchster und reinster Erhabenheit verstehen . . . ‚Heilig' ist hier das dem gewöhnlichen Dasein nicht angehörige, ihm unvergleichlich überlegene, in seiner eigenen geheimen Art waltende Etwas, dessen Überkraft jedes Gegners spottet, das die vorwitzige Berührung durch alltägliches Tun und Treiben, die Verletzung des Tabu furchtbar bestraft." „Das Brahma ist nach seinem ältesten uns erkennbaren Wesen keine allgemeine weltdurchwirkende übernatürliche Kraft . . ., sondern speziell eben das heilige

geheimnisvolle Kraft des Opfers als die das Weltall schaffende und tragende Macht erkannt und so die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Brahman* erweitert. Um so mehr mußte nun der geheimnisvolle *Ātman*, der in der Ekstase als kosmische Kraft erfahren wurde, als *Brahman* bezeichnet werden. „Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, Allumfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist mein Ātman im inneren Herzen, dieser ist das Brahman" *(eṣa ma ātma antar-hṛdaya, etad brahma)*. „Das ist der Ātman, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das ist Brahman" *(eṣa ātmā, etad amṛtam abhayam, etad brahma)*. „Das Herz ist das höchste Brahman" *(hṛdayam paramaṃ brahma)*.[1])

Ātman ist Brahman; das geistige Selbst des Menschen, das sich losgeschält hat von der Sinnenwelt und dem gewöhnlichen Seelenleben, das metaphysische Seelenwesen, der Seelengrund, der in der ekstatischen Erfahrung in seiner Reinheit offenbar wird, ist identisch mit der geheimnisvollen Macht, ist das ‚Heilige', Göttliche. Diese Identität des Geistes mit Gott, diese Einheit der Seele mit dem Ewigen, das *Brahma-ātma-aikyam* ist das eigentliche Geheimnis der Upanishaden. Die altindischen Weisen waren sich dieser ungeheuren Paradoxie durchaus bewußt; sie bejahten diese Paradoxie in der Selbstgewißheit des Ekstatikers und sprachen sie in wuchtigen Formeln aus. *Ahaṃ brahmā 'smi*, „ich bin Brahma" — dieses für naive Gläubige blasphemisch klingende Wort kam zuerst von des edlen Yājñavalkya Lippen.[2]) Dieses *Brahmāsmi* ist das teuerste ‚Gebet' der brahmanischen Mystik geworden. Schon Hegel hat die abendländische Welt auf dieses merkwürdige ‚Gebet' aufmerksam gemacht.

„Fragt man einen Hindu: ‚Verehrt ihr das höchste Wesen *Parameśvara*? Betet ihr zu ihm? Bringt ihr ihm Opfer dar?' so wird er sagen: ‚Niemals.' Wenn wir weiter fragen; ‚Was ist diese stille Andacht, diese schweigende Meditation, die euch anbefohlen ist?' so wird er sagen: ‚Wenn ich das Gebet verrichte, mich setze, die Beine übereinanderschlage, die Hände falte

zaubermächtige Vedawort und das ihm sowie seinen Inhabern innewohnende mysteriöse Fluidum." Vgl. auch Söderbloms eindringende Analyse, Das Werden des Gottesglaubens Kap. 7, S. 270 ff.

[1]) Chānd. III 14, 3; VIII 3, 4; D. 110, 191; Bṛh. IV 1; D. 461.

[2]) Bṛh. I 4, 10; D. 395.

und gen Himmel blicke und meinen Geist und meine Gedanken sammle ohne zu sprechen, so sage ich in mir selbst: ‚Ich bin Brahma.'"[1])

Aber nicht nur indische Fromme haben in ihrem ekstatischen Überschwang dieses Gebet jenem weisen Priesterphilosophen nachgesprochen, es ertönt auch immer wieder von den Lippen der hellenistischen, ja, der muhammedanischen Frommen.[2]) Der Jubelruf *anā 'l-ḥaqq* (Ich bin die göttliche Wirklichkeit) hat im Sūfismus keine geringere Bedeutung als die mystische Formel *brahmāsmi* im Brahmanismus. Eine jüngere Upanishad drückt dieses bedeutsame Wort noch persönlicher aus und umspinnt es mit einer reizvollen Legende: Sie läßt die abgeschiedene Seele durch alle Welten und Himmel fahren und nach langer Reise zum Throne des allerhöchsten Brahma kommen. Dieser richtet an sie die Frage: „Wer bist du?" Und die Seele antwortet: „Eines jeglichen Wesens Selbst bist du *(bhūtasya bhūtasya ātmā, bhūtasya tvam ātmā asi)* und was du bist, das bin ich" *(yas tvam asi, so 'ham asmi).*[3]) Auch diese mystische Formel ist zum Gemeingut der indischen, persischen und griechischen Mystik geworden.[4])

Noch wichtiger als die ekstatische Formel *brahmāsmi* ist das „große Wort" schlechthin, jenes *mahāvākyam*, das Arthur Schopenhauers Stoßgebet wurde. Uddālaka Āruṇi, einer der führenden Geister, deren Namen uns die Upanishaden überliefern, enthüllt in geheimer Zwiesprache seinem Sohne Śvetaketu das Mysterium von *Brahma-ātma-aikyam.* Und jeden seiner anschaulichen Vergleiche beschließt er mit den dunklen Worten: „Was jene Feinheit ist, das hat diese ganze Welt zur Seele, das ist die Wirklichkeit, das ist der Ātman, das bist du selbst, Śvetaketu *(sa ya eṣo 'ṇima etad ātmyam*

---

[1]) Religionsphilosophie hrsg. v. Marheinecke I 369.

[2]) Vgl. Das Gebet. 2.—5. Aufl. 254, 306.

[3]) Kauṣ. I 5 f.; D. 27.

[4]) Das Gebet, 5. Aufl. 525, 596; O. Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker. Arch. f. Religionswiss. XIX 165 ff. Die Legende der Kauṣītaka-Upaniṣad ist ohne Zweifel das literarische Muster für das bekannte Gleichnis im Mesnevi des Jalāl ed-dīn Rūmī, in dem der Liebende durch diese Antwort sich den Eingang ins Haus der Geliebten erzwingt. S. Das Gebet, 2.—5. Aufl. 306.

idaṃ sarvaṃ, tat satyaṃ, sa ātmā, tat tvam asi)."[1] *Tat tvam asi* — in diesen drei Wörtlein ist das tiefste Geheimnis der Upanishaden beschlossen, sie sind die mystische Formel für ihre esoterische Heilslehre. Ihr Sinn wird durch folgende Umschreibung klar: „Der, welcher in der Erde wohnend von ihr verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist dein Ātman, der innere Lenker, der Unsterbliche *(yaḥ pṛthivyām tiṣṭhan, pṛthivyā antaro, yaṃ prithivī na veda, yasya pṛthivī śarīram, yaḥ pṛthivīm antaro yamayati, eṣa ta ātmā antaryāmi amṛtaḥ).* Der, welcher in den Wassern wohnend, von den Wassern verschieden ist, den die Wasser nicht kennen, dessen Leib die Wasser sind, der die Wasser innerlich regiert, der ist dein Ātman, der innere Lenker *(antaryāmin),* der Unsterbliche."[2] Und so wird in echt indischer Monotonie dasselbe gesagt von dem, der im Feuer wohnt, in der Luft, im Winde, im Himmel, in der Sonne, im Monde, in den Sternen, im Äther, im Licht, in der Finsternis, in allen Wesen. Der Ātman, der durch die mystische Erfahrung bloßgelegte metaphysische Kern der Menschenseele ist identisch mit dem aller Welt immanenten und ihr doch absolut transzendenten göttlichen Sein. Immanenz und Transzendenz fallen in der ekstatischen Einheit zusammen: *tad etad* — „dieses ist jenes — diese Worte fühlt man als unaussprechliche höchste Lust."[3] Der Mensch ist vergottet und in dieser Vergottung hat er Heil, Erlösung und Seligkeit erlangt.

Diese wunderbare erlösende Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam* ist die Frucht der Ekstase. Aber sie vergeht nicht mit dem flüchtigen ekstatischen Erlebnis, sondern ist dem Frommen ein *κτῆμα εἰς ἀεί,* sie begleitet ihn durch sein ganzes Leben. „Volles, unwandelbares Glück *(pūrṇam apravartinīṃ śriyaṃ)* empfängt, wer solches weiß."[4] Wenn er aus jenem dem Tiefschlaf ähnlichen Seinszustand zum gewöhnlichen Leben erwacht ist, dann ist er für immer erfüllt von dem seligen Bewußtsein: *brahmā 'smi, tat tvam asi, tat*

[1]) Chānd. VI 8 ff.; D. 166 f.

[2]) Bṛh. III 7, 3 ff.; D. 440 f.

[3]) Kāṭh. V 14; D. 284.

[4]) Chānd. III 12, 7; D. 107.

etad. Der Blinde ist sehend geworden, der Verwundete heil, der Kranke gesund.[1]) Die Angst vor dem Tode und der Wiedergeburt ist vergangen, die Qual des Geburtenkreislaufes entschwunden.

Yadā etam anupaśyati	Wer den Ātman anschaute
ātmānaṃ devam añjasā,	als Gott unmittelbar in sich,
īśānaṃ bhūta-bhavyasya	Herr desVergang'nen und Zukünft'gen,
na tato vijugupsate.	der ängstet sich vor keinem mehr.[2])

So ist die erlösende *unio mystica,* die dem Frommen in der Ekstase zuteil geworden, ein Dauerzustand, ein unverlierbarer Habitus; sie ist eine unerschütterliche Glaubensgewißheit, ein bleibender Heilsbesitz. „Wahrlich", sagt ein Weiser, „dem geht die Sonne nicht mehr auf und unter, dem ist es ein für allemal Tag, wer also dieses Geheimnis des Brahma weiß" *(sakṛd divā ha eva asmai bhavati, ya etām evaṃ brahma-upaniṣadaṃ veda).* „Wahrlich, wer solches weiß, der geht tagtäglich ein in die himmlische Welt" *(aharahar vā evaṃvit svargaṃ lokam eti)*; „in allen Welten wird ihm zuteil ein Leben in Freiheit *(eṣāṃ sarveṣu lokeṣu kāmacāra bhavati)*".[3]) Und weil er ohne Unterlaß in sich selbst das ewige göttliche Geheimnis trägt, darum schaut er es wieder in allen Dingen. Wer die Seligkeit der Ekstase erfahren hat, der hat damit die *via unitiva* beschritten, von der er nimmer abirren kann. Gotteinigung bedeutet für den wahren Mystiker nicht einen flüchtigen Seelentaumel, einen geistigen Rauschzustand, dem eine schmerzliche Ernüchterung folgt, Gotteinigung ist vielmehr unlösliche Gottverbundenheit, dauerndes Gotthaben, ewiges Leben in und mit Gott. Die *unio mystica* ist nicht an einen bestimmten abnormen Seelenzustand gebunden, sondern ist ein Heilsgut, das, wenn es einmal gefunden ist, in jedem seelischen Zustand gewußt, bejaht und festgehalten wird. Nicht umsonst reden die Upanishaden von einem Wissen um Ātman und Brahman. Gerade dieser intellektualistische Terminus zeigt deutlich, daß es sich hier nicht um fließende Gefühlszustände und Stimmungen handelt, sondern um eine Glaubens-

[1]) Chānd. IV 4; D. 192.

[2]) Bṛh. IV 4, 15; D. 478.

[3]) Chānd. III 11, 3; D. 105; VIII 3, 3; D. 191; VIII 4, D. 192.

gewißheit, die erhaben ist über bloße seelische Erregungen und Veränderungen. Die Ekstase kommt und geht, aber die Einheit von Seele und Gott bleibt in alle Ewigkeit. Und dieses Leben in der Einheit mit Gott ist als ‚übernatürliches' Leben durchaus übersittlich; es gehört einer Wertsphäre an, die über der ethischen Wertsphäre liegt. Darum wird der in der Gottesgemeinschaft lebende Mystiker „nicht höher durch gute Werke, noch geringer durch böse Werke *(na sādhunā karmaṇā bhūyān, no eva asādhunā kanīyān)*"; „ihn fürwahr quälen nicht mehr die Fragen: ‚Welches Gute habe ich unterlassen?' ‚Welches Böse habe ich begangen?'; über das Tun des Bösen wie über das Tun des Guten schreitet er darum hinaus *(ataḥ ‚pāpam akaravam' iti, ataḥ, kalyāṇam akaravam' iti, ubhe u ha eva eṣa ete tarati)*, nicht brennt ihn Getanes noch Ungetanes" *(na enam kṛta-akṛte tapataḥ)*. Das sagt auch der Vers:

Eṣa nityo mahimā brāhmaṇasya,	Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Größe,
na vardhate karmaṇā no kanīyān,	die nicht durch Werke zunimmt oder abnimmt;
tasya eva syāt padavittam viditvā	man folge seiner Spur, wer sie gefunden,
na lipyate karmaṇā pāpakena.	wird durch das Werk nicht mehr befleckt, das böse.[1])

Auch diese Äußerungen der Upanishadlehrer über den übersittlichen Charakter der Gotteinheit haben ein lautes Echo in der gesamten Geschichte der Mystik (der außerchristlichen wie der christlichen) gefunden.[2])

Wer den Ātman entdeckt hat, wer das göttliche Selbst im tiefsten Seelengrunde erkannt hat, der ist erlöst, der hat die ‚ewige Seligkeit' erlangt. Wer ihn gefunden hat — man kann ihn nur finden so wie man einen verborgenen Schatz findet. Die Hingabe der ganzen Welt, der ‚heilige Wandel' *(brahma-caryam)*, die tiefe Versunkenheit *(samādhi)* — das alles sind nur äußere Vorbereitungsmittel, durch welche Hinder-

---

[1]) Bṛh. IV 4, 22; D. 479 = Kauṣ. III 8, D. 50; Taitt. II 8, D. 233; Bṛh. IV 4, 22 f.; D. 480.

[2]) Das Gebet, 2.–5. Aufl. 270 f.

nisse hinweggeschafft werden können, aber dadurch kommt man nicht zur erlösenden Kenntnis. Ein ‚Eingeweihter', ein Wissender, einer, der selbst die beseligende Einigung erfahren hat, muß jenes Geheimnis in der trauten Zwiesprache, in der *upaniṣad* (dem ‚Nebeneinandersitzen') entschleiern — *ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς* (Röm. 10, 17).

> Nicht wenn verkündigt von gemeinen Menschen,
> Ist leicht er faßbar, selbst bei vielem Sinnen,
> Und ohne Lehrer ist hier gar kein Zugang.
> Nicht ist durch Grübeln dieser Sinn zu fassen,
> Doch faßbar wohl, wenn einer dir ihn lehrt, Freund.[1])

Aber auch der ātmankundige Lehrer vermag den erlösungsdurstigen Schüler nur an die Schwelle des Allerheiligsten, nur bis zur Pforte des ewigen Geheimnisses zu führen; er vermag sie nicht aufzuschließen. Er muß vor ihr warten, bis sie selbst sich ihm öffnet. „In wem es aufwacht, der erkennt und versteht es" *(pratibodha-viditaṃ matam).*[2]) Die Gotteinigung ist nicht Sache menschlicher Unterweisung, so wenig sie Sache menschlicher Anstrengung, Askese und Meditation ist. Die erlösende Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam* ist ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Plötzlich, unerwartet, ungeahnt kommt die Ekstase über den harrenden Frommen; die Erleuchtung, die Beseligung, die Erlösung wird ihm zu teil — er weiß nicht wie und woher. „Fürwahr, wie wenn es plötzlich blitzt, so wird dem Glück zuteil, der solches weiß."[3]) Hier geschieht ein Wunder an der suchenden und harrenden Seele.

> Ein Wunder *(āścarya)*,[4]) wer ihn lehrt, kundig, wer ihn auffaßt,
> Ein Wunder, wer ihn kennt, belehrt von Kundigen.[5])

Das Wunder, von dem hier der indische Weise spricht, ist das Wunder der göttlichen Gnade; Gottes freie Gnadenwahl, nichts anderes, entscheidet darüber, ob ein Mensch zu seiner Erkenntnis kommt oder nicht.

---

[1]) Kāṭh. II 8 f.; D. 272.
[2]) Ken. II 12; D. 206.
[3]) Bṛh. II 3, 6; D. 414.
[4]) Über *āścarya* vgl. Otto, Das Heilige, Breslau 1922[8], 260 f.
[5]) Kāṭh. II 7; D. 272.

Na ayam ātmā pravacanena labhyas,	Nicht durch Belehrung wird erlangt der Ātman,
na medhayā na bahunā śrutena,	Nicht durch Verständnis und viel Schriftgelehrtheit.
yam eva eṣa vṛṇute tena labhyas,	Nur wen *er* wählt, von dem wird er begriffen,
tasya eṣa ātmā vivṛṇute tanūm svam.	Ihm macht der Ātman offenbar sein Wesen.[1])

Dieses kaum beachtete Wort der Kāṭhaka-Upanishad, auf das erst Söderblom den Finger gelegt hat,[2]) ist das tiefste Weisheitswort der Veden. Das Gottfinden und Gottschauen, das Gotthaben und Gottwerden ist nicht des Menschen eigenes Werk, nicht des Menschen eigene Kunst und Leistung, nicht sein eigener Stolz und Ruhm, es ist Gottes Werk, Gottes Offenbarung, Gottes Gnade *(dhātuḥ prasāda).*[3]) Der Mensch empfängt die ekstatische Schau und die mystische Gottesgewißheit als unverdientes Geschenk, sie wird ihm, in Bildern gesprochen, von oben eingegeben, eingehaucht, eingegossen; die übernatürliche Wirklichkeit bricht mit Macht in das natürliche Seelenleben des Menschen ein und weckt in ihm eine Gewißheit, die unverlierbar ist.

Die Tatsache, daß uns in den Upanishaden — obgleich nur selten — der Gedanke der göttlichen Gnade begegnet, ist der deutlichste Beweis dafür, daß ihre Heilslehre nicht bloße Priester- oder Philosophenweisheit ist, sondern lebendige Religion, unverfälschte Mystik. Brahmanische Seher haben in der Tat das tiefste Wunder der Gottesoffenbarung und Erlösung erahnt. Und wenn man die Lehre der Upanishaden mit der neutestamentlichen Verkündigung vergleichen will, dann muß man die dauernde Glaubensgewißheit und die Erfahrung der göttlichen Gnadenwahl und nicht Nebensächliches ins Auge fassen. Hier treffen wir auf wirkliche Berührungspunkte vedāntischer und urchristlicher Frömmigkeit, hier und an keinem andern Punkte nähert sich — obgleich nur

[1]) Kāṭh. II 23; D. 275.

[2]) Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [5]275.

[3]) Śvet. II 20; D. 300; vgl. Mahā-Narāyaṇa-Upan. IX 2, D. 247; über die verschiedenen Lesarten und Erklärungen dieser Stelle sowie von Kāṭh. II 20 s. D. 274 f.

flüchtig — die Heilslehre der Upanishadweisen am meisten dem neutestamentlichen Offenbarungsglauben.

* * *

Gotteinigung durch göttliche Gnade — besser gesagt: Erkenntnis der Gotteinigung der Seele auf Grund göttlicher Gnadenwahl — das ist das tiefste Erlösungsgeheimnis der Upanishaden. Der Glaube an dieses Geheimnis wurzelt ganz und gar in der mystisch-ekstatischen Erfahrung, die dem einzelnen Heilssucher zuteil wird. Aber an die mystische Erfahrung knüpft sich hier genau so wie bei Laotse, bei Plotin, bei Meister Eckhart die philosophisch-theologische Spekulation über das Wesen und den Ursprung alles Seienden und über das Schicksal der Seele nach dem Tode. Wie jene, so sind die Seher der Upanishaden nicht nur Fromme und Gläubige, sondern auch Denker und Philosophen. Die aufwühlende und doch zugleich wundersam beruhigende und beseligende Gotteserfahrung zwang sie darum zur gedanklichen Durchdringung und Bewältigung des Inhaltes ihrer religiösen Erfahrung. Die göttliche Wirklichkeit, die ihnen in der Ekstase und mystischen Erkenntnis aufgegangen war, sollte nicht nur der mystischen Intuition, sondern auch dem grübelnden Denken erkennbar werden. So wölbt sich denn über der persönlichen mystischen Erfahrung ein philosophischer Gottesbegriff, in dem sich die mystische Erfahrung widerspiegelt. Dennoch wäre es durchaus verkehrt, in diesem Gottesbegriff nur eine Projektion des mystischen ‚Erlebnisses' zu sehen. Die mystische Erfahrung besteht ja nicht in subjektiven Stimmungen, Illusionen, Wünschen, sondern sie ist Erfahrung der transzendenten und zugleich immanenten Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit, die den Inhalt und nicht nur den Inhalt, sondern auch die Wirkursache des mystischen Erlebnisses ausmacht, soll als Wirklichkeit nun Gegenstand der philosophischen Spekulation werden und eben durch die gedankliche Reflexion in ihrem Wirklichkeitscharakter erhärtet werden. Von dieser spekulativen Arbeit finden sich in den Upanishaden selbst nur die Anfänge. Die volle begriffliche Durchdringung und Aufarbeitung der mystischen Erfahrung gehört einer viel späteren

Epoche der indischen Geistesgeschichte an. Śaṅkara und Rāmānuja und ihre Schulen haben den theologischen Gedankenbau vollendet, zu dem Yājñavalkya, Śāṇḍilya und Uddālaka Āruṇi den Grund gelegt haben.

In der Schilderung der ekstatischen Erfahrung überwiegen die positiven Aussagen über die göttliche Realität, die in ihr unmittelbar erfaßt wird. In der mystischen Spekulation hingegen stehen die Negationen im Vordergrund. Sobald das Denken an den Inhalt des ekstatischen Erlebnisses herantritt, wird es sich seiner Unzulänglichkeit bewußt und erkennt seine Unfähigkeit, das Göttliche zu begreifen und auszudrücken. Die mystische Theologie muß immer die *via negationis* beschreiten, sie ist allererst *θεολογία ἀποφατική*, negative Theologie. Jene machtvollen Negationen, mit welchen die taoistischen und buddhistischen, die neuplatonischen und christlichen Mystiker das Göttliche umkreisten, begegnen uns bereits in der Spekulation der Upanishadseher. In einer Fülle von Umschreibungen verkündet gerade die Kena-Upanishad, dieses Hohelied der Unbegreiflichkeit Gottes, das *ἀκατάληπτον* und *ἄρρητον* des Ātman-Brahman.

Na tatra cakṣur gacchati,
na vāg gacchati, no mano,
na vidmo na vijānīmo,
yathā etad anuśiṃṣyād.

Das, bis zu dem kein Auge vordringt,
Nicht Rede und Gedanke nicht,
Bleibt unbekannt und nicht seh'n wir,
Wie einer es auch lehren mag.

Anyad eva tad viditād,
atho aviditād adhi,
iti śuśruma pūrveṣām,
ye nas tad vyācacakṣire.

Verschieden ist's vom Wißbaren
Und doch darum nicht unbewußt —
So haben von den Altvordern
Die Lehre überkommen wir.

Yad vācā anabhyuditam,
yena vāg abhyudyate,
tad eva brahma tvaṃ viddhi,
na idaṃ yad idam upāsate.

Was unaussprechbar durch Rede,
Wodurch Rede aussprechbar wird,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

Yan manasā na manute,
yena āhur mano matam,
tad eva brahma tvam viddhi,
na idam yad idam upāsate.

Was durch Denken undenkbar,
Wodurch das Denken wird gedacht,
Das sollst du wissen als Brahman.
Nicht jenes, was man dort verehrt.

Yac chakṣuṣā na paśyati,
yena cakṣūṃṣi paśyati,
tad eva brahma tvam viddhi,
na idam yad idam upāsate.

Was durch das Auge unsehbar,
Wodurch man auch das Auge sieht,
Das sollst du wissen als Brahman,
Nicht jenes, was man dort verehrt.

. . . . (Dasselbe wird vom Ohr und Geruch gesagt).

Na ahaṃ manye suveda iti,	Zwar weiß ich es nicht ganz, doch auch
no na veda iti veda ca,	Nicht weiß ich, daß ich es nicht weiß,
yo nas tad veda tad veda,	Wer von uns etwas (Einzelnes) weiß, weiß es,
no na veda iti veda ca.	Nicht weiß er, daß er es (das Absolute) nicht weiß.
Yasya amataṃ tasya mataṃ,	Nur wer es nicht erkennt, kennt es,
mataṃ yasya, na veda sah,	Wer es erkennt, der weiß es nicht,
avijñātaṃ vijānatām,	Nicht erkannt vom Erkennenden,
vijñātaṃ avijānatām.	Erkannt vom Nichterkennenden.[1])

Das Augustinische *nesciendo Deum scimus,* die Cusanische *docta ignorantia* ist längst vorher von den Upanishadsehern ausgesprochen worden. Das Absolute ist völlig qualitätslos, schlechthin *ἄποιον*; das ‚Unvergängliche' *(akṣaram)* ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang, nicht rot und nicht anhaftend, nicht schattig und nicht finster, nicht Wind und nicht Äther, nicht anklebend, ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und Ohr, ohne Rede und Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt es etwas, nicht wird es verzehrt von irgend wem."[2]) Jede menschliche Aussage über das Göttliche ist hinfällig und muß verneint werden; Gott ist das Gegenteil von dem, was Menschen von ihm halten und behaupten. Der Ātman ist das ‚Nein, Nein', ‚nicht so, nicht so' *(na iti, na iti),* wie eine beliebte vedāntische Redewendung lautet.[3]) „Außer dieser Verneinung gibt es keine andere Aussage, die (über Gott) möglich wäre" *(na hi etasmād ‚iti na' iti anyat param asti).*[4]) Das absolute Nein in bezug auf alles Geschöpfliche ist das absolute Ja, das der Fromme zur Realität des Göttlichen spricht. Gerade durch die Negation alles Endlichen erfaßt der Mensch das Göttliche

[1]) Ken. I 3 ff.; D. 205 f.

[2]) Bṛh. III 8, 8; D. 445.

[3]) Bṛh. II 3, 6; IV, 2, 4; D. 414, 462.

[4]) Bṛh. III 3, 6; D. 414.

als höchste Position als *ens realissimum* („die Wirklichkeit der Wirklichkeit" s. o. S. 208),[1] als ‚das eine ohne ein Zweites' *(ekam advitīyam)*.[2])

Die *via negationis* vermag jedoch für sich allein das göttliche Sein nicht hinreichend für den Menschen zu kennzeichnen. Die göttliche Wirklichkeit, die den Inhalt der ekstatischen Erfahrung ausmacht, ist ja viel zu reich und herrlich, als daß sie das bloße „nicht so, nicht so" genügend beschreiben könnte. Darum muß zur *via negationis* die *via eminentiae* treten, welche das Positive des Göttlichen viel schärfer und klarer erfaßt als die konsequente Negation. Ātman-Brahman ist für die Grübler der Upanishaden genau so wie für Laotse und Plotin, für den Areopagiten und Augustin das *summum bonum*, die Wertfülle, der höchste und einzige Wert, die Quelle und der Maßstab aller Werte; erst durch das Göttliche erlangen alle konkreten Werte ihre Werthaftigkeit. „Fürwahr, nicht um des Gatten willen *(patyuḥ kāmāya)* ist der Gatte wert *(priya)*, sondern um des Ātman willen ist der Gatte wert; fürwahr, nicht um der Gattin willen ist die Gattin wert, sondern um des Ātman willen ist die Gattin wert"; in gleicher Weise werden die Söhne, die Reichtümer, der Brahmanen- und Kriegerstand, die Welträume, die Götter, die Wesen, das Weltall ausschließlich durch den Ātman wertvoll.[3]) Eben deshalb, weil das Göttliche alle menschlichen Werte in ihrer Fülle und Reinheit umfaßt, darum ist es in seinem Ansich unendlich wertvoller als alle Einzelwerte. „Darum ist dieses . . . teurer als alles andere; . . . darum soll man diesen Ātman allein als teuer verehren; wer den Ātman allein als teuer verehrt, dessen Teueres ist unvergänglich *(sa ya ātmānam eva priyam upāste, na ha asya priyaṃ pramāyakam bhavati)*."[4]) Als höchstes Gut ist Brahma auch die Quelle aller Seligkeit *(ānandam)*,[5]) ein Meer von Wonne, das sich in der Ekstase in das kleine Menschenherz ergießt. Als höchster Wert ist das Absolute schließ-

---

[1]) Vgl. Tait. II 1; D. 228.
[2]) Chānd. VI 2; D. 160.
[3]) Bṛh. II 4, 5; D. 416.
[4]) Bṛh. I 4, 8; D. 395.
[5]) Bṛh. III 9, 28; D. 456.

lich nicht etwas Unbewußtes, sondern höchste geistige Tat und Erkenntnis; Brahma ist *vijñāna.*[1])

Auf der *via eminentiae* schreitet das spekulative Denken von dem konkreten Wertvollen empor zu dem reinen, geistigen, höchsten Wert. Aber das an der ekstatischen Erfahrung sich orientierende Denken kennt noch einen dritten Weg zur Gotteserkenntnis: die *via causalitatis.* Der Ekstatiker schaut ja das Göttliche in der Fülle der Erscheinungen, die göttliche Einheit in der Mannigfaltigkeit der Weltdinge; darum muß das begriffliche Denken den inneren Zusammenhang von Welt und Gott klar stellen. Die sich einseitig an der ekstatischen Erfahrung orientierende Spekulation kann das Verhältnis von Welt und Gott nur im pantheistischen Sinne deuten. Die Dinge der Welt wie die Einzelseelen sind nicht durch Gottes Willen aus dem Nichts hervorgerufen, sie sind nicht Geschöpfe Gottes und als solche von ihm wesensverschieden, sondern sie sind Erscheinungen des einen göttlichen Seins, darum diesem Sein wesensgleich. „Gleichwie die Spinne durch ihr Gewebe aus sich herausgeht, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein *(kṣudrā visphuliṅgā)* hervorgehen, also gehen aus diesem Ātman hervor *(vyuccaranti)* alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen. Sein Geheimname *(upaniṣad)* ist: die Realität der Realität; nämlich die Lebensgeister (die individuelle Seelen) sind die Realität und er (der Ātman) ist ihre Realität *(prāṇā vai satyam, teṣam eṣa satyam).*"[2]) In diesem Vergleich hat die pantheistische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt den treffendsten Ausdruck gefunden. Die dem Feuer entspringenden Funken sind mit dem Feuer selbst identisch. Alle Einzeldinge und Einzelwesen sind Ausflüsse aus der göttlichen Fülle, Austrahlungen des göttlichen Lichtes, Differenzierungen der unterschiedslosen göttlichen Einheit, Konkretisierungen der qualitätslosen göttlichen Unendlichkeit. Weil darum kein Wesensunterschied zwischen Absolutem und Relativem, zwischen Gott und Welt besteht, weil beide in unzertrennlicher substantieller Einheit

[1]) Bṛh. III 9, 28; D. 456; Tait. II 1; D. 228.
[2]) Bṛh. II 1, 20; D. 411.

verbunden sind, darum wird Gottes Gegenwart und Immanenz nicht (wie in der theistischen Religion) als Gegenwart und Immanenz seiner wirkenden Kraft und belebenden Macht vorgestellt, sondern als Gegenwart und Immanenz seines ganzen Seins und Wesens. Ein Upanishaddialog veranschaulicht diesen pantheistischen Gedanken der spekulativen Mystik in zwei reizvollen Gleichnissen.

Uddālaka Āruṇi spricht zu seinem Sohne: „Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baum eine Frucht." Der Sohn: „Hier ist sie, Ehrwürdiger." — „Spalte sie." — „Sie ist gespalten, Ehrwürdiger." — „Was siehst du darin?" — „Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine Kerne." — „Spalte einen von ihnen." — „Er ist gespalten, o Ehrwürdiger." — „Was siehst du darin?" — Gar nichts, o Ehrwürdiger." — Da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit *(aṇima)* fürwahr ist dieser Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, das hat die ganze Welt zu ihrer Seele *(ya eṣo 'ṇima, tad ātmyam idaṃ sarvam)*, das ist das Reale, das ist der Ātman, das bist du selbst, Śvetaketu."

Ein andermal gebot Uddālaka seinem Sohne: „Dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme morgen wieder zu mir." Er tat es; da sprach Uddālaka: „Bringe mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser gelegt hast." Er tastete darnach und fand es nicht, denn es war ganz zergangen. „Koste von dieser Seite. Wie schmeckt es?" — „Salzig." — „Koste aus der Mitte. Wie schmeckt es?" — „Salzig." — „Koste von der anderen Seite. Wie schmeckt es?" — „Salzig." — „Laß es stehen und setze dich zu mir." Er tat es (und sprach): „Es ist immer noch vorhanden." Da sprach Uddālaka: „Fürwahr, so nimmst du das Seiende hier nicht wahr, aber es ist doch darinnen. Was jene Feinheit ist, das hat das Weltall zu seiner Seele, das ist das Reale, das ist der Ātman, das bist du selbst, Śvetaketu."[1])

So durchdringt, dem sinnlichen Auge verborgen und nur dem mystischen Blick wahrnehmbar, das eine Göttliche die Gesamtheit der sinnenfälligen Dinge. „In allen Wesen weilt dieser *[puruṣa]*, als Ātman unsichtbar versteckt."[2]) Das Eine ist überall, das Absolute ist wesenhaft in allem gegenwärtig, ja, das Göttliche ist das All. „Dieses Weltall ist das Brahman" *(sarvaṃ khalu idaṃ brahma*[3]). „Dieses ist der Brahmanenstand, dieses der Kriegerstand, dieses sind die Welträume, dieses die Götter, dieses die Wesen, dieses das Weltall, was

---

[1]) Chānd. VI 12 f.; m. 167 f.

[2]) Kāṭh. III 12; D. 277.

[3]) Chānd. III 14; D. 109.

dieses Selbst ist" *(idaṃ sarvaṃ yad ayam ātmā)*.[1]) Zu dieser Allgottheit betet der Fromme: „Du bist Brahma und du Viṣṇu, du Rudra, du Prajāpati, du Agni, Varuṇa, Vāyu, du Indra, du das Licht der Nacht, du bist der Nahrungsgeist, der Tod, die Erde, das All unwandelbar".[2]) Die Selbstsetzung des Absoluten ist zugleich die Setzung alles Seienden; die Selbsterkenntnis Gottes ist identisch mit der Entstehung der Welt. „Wahrlich, diese Welt war im Anfang Brahman, dieses wußte allein sich selbst. Und es erkannte: ‚Ich bin Brahman'. Dadurch wurde es zu diesem Weltall *(tasmāt tat sarvam abhavat)*".[3]) „Als Realität wurde er (der Ātman) zu allem, was irgend vorhanden ist *(satyam abhavat, yad idaṃ kiṃ ca)*; denn dieses nennen sie die Realität."[4])

Hier tut sich eine gewaltige Paradoxie auf: Das Göttliche ist das absolut Unfaßbare, das reine Subjekt, das keine Prädizierung zuläßt, und es ist doch die Fülle dessen, was wir wahrnehmen und erkennen; es ist einerseits das reine Nichts, das ‚Nein, Nein', und es ist doch das All, das Universum. Die „drei Wege", auf denen die mystische Spekulation das Wesen des Göttlichen zu umschreiben sucht, durchschneiden einander und zwar kreuzen sich die *via negationis* und die *via causalitatis* während die *via eminentiae* senkrecht durch beide läuft[5]). Die Weisen der Upanishaden waren sich dieser Paradoxie im Gottesgedanken durchaus bewußt und sprachen es auch aus: das Göttliche ist „Seiendes *(sat)* und Jenseitiges *(tyat)*,

---

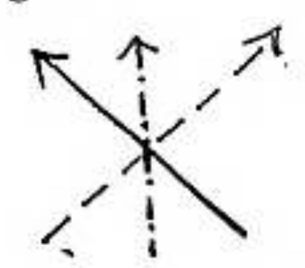
[1]) Bṛh. II 4, 6; D. 417.

[2]) Maitr. V 1; D. 328 f.

[3]) Bṛh. I 4, 10; D. 395.

[4]) Tait. II 6; D. 231.

[5]) Wenn — — — — — — die *via negationis* graphisch symbolisiert, ———— die *via causalitatis* und —·—·—·— die *via eminentiae*, so ergibt sich folgende Figur:



v. neg. em. caus.

Aussprechliches *(niruktam)* und Unaussprechliches *(aniruktam)*, Gegründetes *(nilayanam)* und Grundloses *(anilayanam)*, Bewußtsein *(vijñānam)* und Unbewußtsein *(avijñānam)*, Realität *(satyam)* und Nichtrealität *(anṛtam satyam)*."[1]) „Es ist kleiner als das Kleinste und größer als das Größte" *(aṇor aṇīyān mahato mahīyān*[2]).

Tada ījati tad na ījati,	„Rastend ist es und doch rastlos,
tad dūre, tadu antike,	Fern ist es und doch so nah,
tad antarasya sarvasya,	In allem ist es inwendig
tadu sarvasya bāhyataḥ.	Und doch außerhalb allem da."[3])

Das Göttliche ist die *coincidentia oppositorum*, die Vereinigung absoluter Gegensätze. Dieser merkwürdige Gottesbegriff ist eben nicht das Ergebnis rationaler Logik, sondern die Frucht suprarationaler Mystik. Nur die Polarität des ekstatischen Erfahrungsinhaltes macht uns diesen Gottesbegriff verständlich. Weil die mystischen Seher der Upanishaden in der ekstatischen Einheitsschau die göttliche Realität als Leere und Fülle, als *ἓν καὶ πᾶν* erfahren hatten, darum mußten sie auch in der abstrakten metaphysischen Spekulation diese Polarität des Göttlichen festhalten und gegenüber dem Widerspruch aller rationalen Logik behaupten.

Wie der Gottesbegriff, so ist auch der Unsterblichkeitsgedanke in den Upanishaden nur die spekulative Ausdeutung dessen, was der Ekstatiker unmittelbar erfahren hat. Das, was der Mystiker in den höchsten Augenblicken göttlicher Begnadung geschaut und gekostet hat, das und nichts anderes bildet den Inhalt des ewigen Lebens. Die vollendete Seligkeit, die seiner nach dem Tode wartet, ist die ewige Gotteinigung, die permanente Ekstase. Die Frage nach dem Schicksal, das der erlösten Seele nach dem Hinscheiden aus dieser gegenwärtigen Existenz zuteil wird, wird in den Upanishaden immer wieder von wissens- und erlösungshungrigen Menschen gestellt, und die Antwort, welche die wissenden Seher darauf geben, ist immer die geheimnisvolle Kunde vom *Brahma-ātma-*

---

[1]) Tait. II 6; D. 231.

[2]) Kāṭh. II 20; D. 274.

[3]) Iś. 5; D. 525; der Anklang an Augustins kontrastierende Gebetsworte Conf. I 4 ist unverkennbar.

aikyam. Der Ātman als metaphysisches, göttliches Selbst ist ewig, unvergänglich; er ist, wie Yājñavalkya sagt, „unzerstörbar, denn er wird nicht zerstört; unhaftbar, denn er haftet nicht; er ist nicht gebunden und er wankt nicht, er leidet keinen Schaden."[1] „Von ewig her bleibt ewig er der Alte."[2] Aber nur derjenige, der in diesem Leben den Ātman geschaut, der hier seine Wesenseinheit mit Brahman erfahren hat, nur der erlangt Unsterblichkeit, „Todlosigkeit" *(amṛtatva),* wie die indischen Frommen sagen. Jeder andere hingegen, und mag er der Beste und Frömmste sein, ist der ewigen Wiederkehr unterworfen; seinem *karma* entsprechend wird er wiedergeboren und muß wieder sterben auf dieser nichtigen und elenden Erde. „Wer von hinnen scheidet ohne den Ātman erkannt zu haben und jene wahrhaftigen Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von hinnen scheidet, nachdem er den Ātman erkannt hat und jene wahrhaftigen Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein Leben in Freiheit."[3] So ist die Unsterblichkeit ein Glück, das nur wenigen beschieden ist, nur jenen, welchen — durch Gottes Gnade — in diesem Leben das der großen Menge verborgene Geheimnis des Ātman entschleiert wurde; die anderen vielen werden unaufhörlich umhergetrieben im endlosen *saṃsāra.*

Aber wie ist das selige Fortleben der Frommen und Weisen, der in das große mystische Geheimnis Eingeweihten zu denken? Ist es ein vollbewußtes Schauen und Genießen der göttlichen Herrlichkeit, ein ewiges Leben in der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott und mit der Schar der seligen Geister, wie der christliche Jenseitsglaube besagt, oder ist es ein bewußtloses Untergehen in dem unendlichen Einen, ein Sichauflösen der Individualität im unermeßlichen Universum, so wie es Richard Wagner in den Schlußworten von Tristan und Isolde verherrlicht hat: „In des Weltatems wehendem All — ertrinken, versinken, unbewußt, höchste Lust"? Maitreyī, die wissensbegierige Gattin des großen Yājñavalkya, hat diese Frage-

[1]) Bṛh. IV 4, 22; D. 480.
[2]) Kāṭh. II 18; D. 274.
[3]) Chānd. VIII 1, 6; D. 190.

stellung ahnend erfaßt, und Yājñavalkya, der tiefgründige und hellsichtige Ātmanlehrer, hat ihr eine Antwort gegeben, die uns volle Klarheit über den Unsterblichkeitsbegriff der altindischen Mystik gibt. Yājñavalkya greift zu einem Vergleich, mit dem Uddālaka Āruṇi nach der Chāndogya-Upanishad das Verhältnis von Gott und Welt versinnbildet:

„Es ist wie mit einem Salzklumpen, der ins Wasser geworfen, sich im Wasser auflöst, also daß es unmöglich ist, ihn wieder herauszunehmen; woher man auch immer schöpfen mag, überall ist es salzig. Also fürwahr geschieht es auch, daß dieses große, endlose, uferlose, aus lauter Erkenntnis bestehende Wesen in die Elemente untergeht, aus denen es entstanden ist *(etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati)*. Nach dem Hinscheiden gibt es kein Bewußtsein *(na pretya saṃjñā 'sti)*, so fürwahr sage ich." Also sprach Yājñavalkya. Da sprach Maitreyī: „Damit, o Herr, hast du mich verwirrt, daß du sagst, nach dem Tode sei kein Bewußtsein." Yājñavalkya aber sprach: „Nicht Verwirrung wahrlich rede ich; was ich sagte, genügt zum Verständnis; denn wo eine Zweiheit ist, da sieht einer den andern *(yatra hi dvaitam iva bhavati, tad itara itaraṃ paśyati)*, da riecht einer den andern, da hört einer den andern, da redet einer zum andern, da versteht einer den andern, da erkennt einer den andern; wo aber einem alles zum Selbst geworden ist *(yatra asya sarvam ātmā eva abhūt)*, womit sollte er da irgend wen sehen, riechen, hören, anreden, verstehen, erkennen? Durch welchen er dieses alles erkennt, womit sollte er den erkennen, womit sollte er den Erkenner erkennen?"[1])

Denselben Gedanken veranschaulicht Uddālaka Āruṇi in einem anschaulichen Gleichnis: „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen den Saft zur Einheit zusammen. So wie in dieser Einheit jene Säfte nicht die Eigentümlichkeit eines bestimmten Baumes, dessen Saft sie sind, behalten, also, fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese Kreaturen, wenn sie in das Seiende eingehen, kein Bewußtsein davon, daß sie eingehen in das Seiende."[2])

Diese Antwort der größten vedischen Weisen lehrt deutlich, daß von dem Schicksal der erlösten Seele nach dem Tode dasselbe gilt, was von der ekstatischen Erfahrung gilt: Subjekt und Objekt sind in unauflöslicher Einheit zusammengeflossen, es gibt nur mehr ‚Eines ohne ein zweites', und damit hat das normale menschliche Bewußtsein, das immer Bewußtsein von einem Anderen, Gegenständlichen ist, aufgehört. Wie die Ekstase so gleicht auch das ewige Leben nach dem Tode dem

[1]) Bṛh. II 4, 12 ff.; D. 418 f.
[2]) Chānd. VI 9; D. 166.

wonnevollen traumlosen Tiefschlafe, in dem das normale Bewußtsein völlig erloschen ist, und der Seligkeit der Liebeseinigung, in der das Bewußtsein von Ich und Du, von Innen und Außen entschwindet. Aber wie trotz des fehlenden ‚Bewußtseins' von einem Schauen, Erkennen, Wissen des Ekstatikers geredet wird, so wird auch hier im Hinblick auf die ewige Seligkeit des Erlösten von einem aus ‚lauter Erkenntnis bestehenden Wesen' gesprochen (s. o. S. 207, 230). Damit ist angedeutet, daß es sich hier wie dort nicht um einen ‚unbewußten' sondern um einen ‚überbewußten' Zustand handelt, um eine höhere geistige Erkenntnis und Seligkeit, welche jenseits des irdischen Dualismus von Ich und Du liegt und darum der menschlichen Vernunft und Erfahrung unbegreiflich ist. Die spätere brahmanische Mystik wie der Buddhismus gebrauchen für diese ‚überbewußte' Seligkeit den Terminus *Nirvāṇa*. Der Ursinn dieses Wortes ist ein doppelter: einerseits das ‚Kühlwerden', die ‚Kühlung' eines Durstigen, andererseits das ‚Ausblasen', ‚Erlöschen' eines Feuers. Der Mensch, der heiß ist von der Glut der Begierde, findet Kühlung seines Verlangens und damit Erquickung, Trost, Friede, Ruhe, Wonne. Die Leidenschaft und das durch sie bedingte Leiden, das wie ein Feuer brennt, kommt zum Erlöschen, und damit wird auch die individuelle Existenz wie ein Licht ausgeblasen.[1]) Der merkwürdige überbewußte, zwischen Bewußtsein und Unbewußtsein, Negativem und Positivem schwebende Zustand des Erlösten ist in diesem doppelsinnigen Bilde des Nirvāṇa treffend ausgedrückt. Den alten Upanishaden ist dieses Wort noch fremd, aber die von ihm bezeichnete Sache ist ihnen wohl vertraut. Die Unsterblichkeit der altindischen Mystik ist, entsprechend dem impersonalistischen Gottesbegriff, nicht ein Fortleben des selbstbewußten Geistes, sondern ein Aufgehen der individuellen Persönlichkeit im überpersönlichen, unendlichen Brahma.

Jenes Nirvāṇa ist das transzendente Heilsziel; denn erst die transzendente jenseitige Welt, welche sich dem Erlösten nach dem Tode öffnet, ist dem Gesetz des *karma* entzogen, sie liegt außerhalb des *saṃsāra*. Und doch ist jenes transzen-

[1]) L. de la Vallée Poussin, The Way to Nirvāna, 1917, 113.

dente Heilsziel schon jetzt in der Gegenwart volle Tatsache; denn wem die erlösende Ruhe und Erkenntnis zuteil geworden (in der Upanishadmystik die Erkenntnis des *Brahma-ātma-aikyam*, im Buddhismus die Erkenntnis der vier heiligen Wahrheiten), der steht schon jetzt nicht mehr unter dem Gesetz der Wiedergeburt, der ist schon jetzt in die Transzendenz eingegangen, mag auch sein Leib noch der diesseitigen, *karma*-beherrschten Welt angehören. Die ewige Seligkeit ist für den Erlösten keine bloß zukünftige Größe, sondern lebendige Gegenwart. Für ihn beginnt der Himmel schon hier auf Erden — die Heilsgewißheit der Ekstase verläßt ihn nicht mehr mitten in allen irdischen Nöten und Anfechtungen.

„Wenn alle Leidenschaft verschwindet,
Die nistet in des Menschen Herz,
Dann wird, wer sterblich ist, unsterblich,
Schon hier erlangt das Brahma er *(atra brahma samaśnute)*.[1])

So spiegeln sich in all den theoretisch-spekulativen Gedanken von Gottes Wesen und seinem Verhältnis zur Welt wie von der Unsterblichkeit der Seele die tiefsten Erfahrungen des ekstatischen Mystikers wider. Die ‚Philosophie' der Upanishaden (soweit man von einer solchen überhaupt reden kann) ist nur der gedankliche Reflex, die begriffliche Deutung der zentralen mystisch-ekstatischen Erfahrung. Die Grundgedanken der vedischen Philosophie, die Gedanken von der ‚Zweitlosigkeit' alles Göttlichen, von der Einheit alles Seins und von der Identität des Geistes mit dem Göttlichen, sind geboren aus der mystischen Ekstase, welche den Heilsweg, den ‚Brahma-Wandel' *(brahma-caryam)* krönt. Das Letzte und Tiefste, was die Seher der Upanishaden ihren Jüngern anvertrauten, ist nicht diese rudimentäre philosophische Spekulation, sondern die mystisch-ekstatische Heilserfahrung, das Geheimnis der gottgeschenkten *unio mystica*. *Śānti śānti śānti* — diese rhythmische Formel, welche die Upanishadtexte einleitet und schließt, lehrt deutlich, daß die Upanishad, ‚die vertraute Mitteilung' des Ātman-Kundigen, nicht profane Weisheit und welt-

[1]) Bṛh. IV 4, 7; D. 477.

liches Wissen schenken will, sondern den Frieden des Herzens, die Erlösung von der Ruhelosigkeit und dem Leid des Daseins.

Diese geheimnisvolle Botschaft von der himmlischen *śānti*, welche die vedischen Weisen und Seher ihren Söhnen und. Schülern ins Ohr flüsterten, ertönte in der Heilspredigt der buddhistischen Bettelmönche auf allen Gassen und Märkten Indiens und in den Hymnen der *Bhakta* in allen Tempelns Das Mysterium von der Einheit der Seele mit Gott, welchet zuerst Yājñavalkya, Śāṇḍilya und Uddālaka schauten, is. zum Gemeinbesitz der indischen Hochfrömmigkeit gewordens So vielgestaltig auch die Frömmigkeit und Theologie Indien. sein mag, sie variiert im Grunde doch nur dieses eine Thema Buddha und Nāgārjuna, Śaṅkara und Rāmānuja, Madhva und Caitanya, Kabīr und Guru Nānak, Māṇṇika Vāśagar und Tulsi Dās, Rām Mohan Rai und Devendranāth Thākur — sie alle stehen in der Dankesschuld jener vedischen Ātmanseher, sie alle haben sich an der Mystik der Upanishaden genährt.

Ja, selbst der schlichte indische Apostel Christi, Sādhu Sundar Singh,[1]) hat vor seiner Bekehrung zum Christentum die Mystik der Upanishaden in sich aufgenommen. Obgleich er nach seinem Geständnis in dem heiligen Schrifttum seiner Heimat nicht das Heil finden konnte, obgleich er nach seiner Bekehrung aufhörte, dieses Schrifttum zu benützen, so klingen die Grundmotive der Upanishadmystik in seiner Botschaft ganz deutlich nach. Wenn er die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes einschärft, wenn er die immanente Wirksamkeit des *karma* betont, wenn er die Ekstase als die ‚köstliche Perle' rühmt, wenn er die unfaßbare Seligkeit der *śānti* preist, wenn er vom ‚Himmel auf Erden' redet, wenn er die Gottförmigkeit der erlösten Seele verkündet, so wiederholt er die uralten Heilsgedanken der vedischen Ātmanseher. Wenn er die Wunder des Heils in farbigen Gleichnissen versinnbildet, so folgt er der Lehrweise der alten Upanishadmystiker.[2]) Aber

[1]) Vgl. zum Folgenden meine Schrift „Sādhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens", 3. Aufl. 1925.

[2]) Einzelne Gleichnisse der Upanishaden kehren wörtlich beim Sâdhu wieder, so das von dem im Wasser aufgelösten Salz (s.o.S. 226, 230). Man be-

trotz dieses unleugbaren Zusammenhanges, in dem dieser indische Christuszeuge mit der Mystik seiner Vorväter steht, hat er diese Mystik von Grund auf erneuert. Sundar Singhs Mystik ist nicht eine subtile Heilslehre, die nur wenigen Eingeweihten verständlich ist, sondern eine Frohbotschaft, die auch der Ärmste und Einfältigste zu fassen vermag. Und diese Mystik ist deshalb so schlicht, so kindlich, so allen zugänglich, weil sie personale Christusmystik ist. Viel schärfer und klarer als die großen *Bhakti*-theologen Indiens hat dieser unphilosophische Fromme den Impersonalismus, Monismus und Pantheismus der vedântischen Mystik erkannt und abgelehnt.[1] Das Unendliche, Ewige ist der persönliche Gott, zu dem die betende Seele kindlich vertrauend ‚Du' sagen darf. Der vedântischen Identitätsformel der Ātmanmystik, dem ***Brahmāsmi***, stellt Sundar Singh die Immanenzformel der Christusmystik entgegen: „Durch den Glauben sind wir in Gott und Gott ist in uns; aber wir sind nicht Gott und Gott ist nicht wir." „Gott ist überall und in allen Dingen, aber er ist keineswegs identisch mit allen Dingen." „Wir behalten unsere Persönlichkeit, wenn wir uns von Christus durchdringen lassen."[2] Aus dem Munde eines Frommen, der Inder ist vom Scheitel bis zur Sohle, vernehmen wir hier eine Kritik der Zentralidee vedântischer Mystik, wie sie kein abendländischer Theologe treffender hätte formulieren können. In der impersonalistisch-pantheistischen Grundtendenz liegt die Schwäche, Einseitigkeit und

achte aber die charakteristische Umdeutung in das Personalistisch-Christliche. „Im Wasser aufgelöstes Salz mag verschwinden aber es hört nicht auf, da zu sein. Wir können uns seines Daseins vergewissern, indem wir das Wasser kosten. Auch der in uns wohnende Christus, obwohl unsichtbar, wird anderen offenkundig werden durch die Liebe, die er uns mitteilt." Gotteswirklichkeit, Gedanken über Gott, Mensch und Natur von Sadhu Sundar Singh, Aus dem Englischen übersetzt von Frau Sascha Bauer, Hamburg 1924, 31. Auch ein anderes typisch pantheistisches Gleichnis der Upanishaden (s. o.S. 225) findet sich in dieser Schrift des Sādhu mit einer leisen Umbiegung wieder. „Abstrakte Ideen sind die Funken, welche aus dem Feuer der Gotteswirklichkeit heraussprühen" (a. a. O. 51).

[1]) Vgl. die scharfsinnigen Ausführungen in seiner neuesten Schrift: Das Suchen nach Gott, Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islām und Christentum, übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler, 1925, 21 ff.

[2]) Heiler, Sadhu Sundar Singh 177, 192.

Gefahr jener so tiefen und erhabenen Mystik des alten Indien. Die Heilandsmystik der hinduistischen *bhakti* hat diese Einseitigkeit und Gefahr zu mildern, aber nicht zu überwinden vermocht. Selbst der islāmische Transzendenzgedanke besaß, wie die Sikhreligion zeigt[1]), nicht die Kraft dazu. Die christozentrische Mystik allein ist imstande, jenem bezaubernden Pantheismus die Einseitigkeit zu nehmen, wie es das Beispiel des evangelischen Sādhu Sundar Singh und ebenso das des katholischen Sannyāsī Brahmabandhav Upādhyāya lehrt.[2]) Das Christentum erweist sich auch hier, wie ersterer sagt, als ‚die Erfüllung des Hiduismus'[3]). Unter christlichen Einflüssen werden die uralten kostbaren Gedanken der Upanishadweisheit zur schönsten Blüte heranreifen; die neutestamentliche Offenbarungswahrheit wird die vedāntische Mystik und alles Große und Heilige, was in Indiens Religion lebt, zur Vollendung bringen. Freilich, nicht abendländische Theologen und Missionare werden diese Synthese indischer Weisheit und christlicher Offenbarung vollziehen, sondern indische Denker, Seher, Heilige, und zwar nicht nur christliche, sondern auch ‚heidnische'. Die Geister des künftigen Indien werden die religiösen Schätze der Vergangenheit, allererst das Kleinod der Upanishadmystik, als ein Heiligtum hüten, aber sie werden immer mehr diese Schätze im Lichte einer noch höheren Wahrheit, des Evangeliums, schauen und bewerten.[4]) Sie werden sich das Wort

---

[1]) Heiler a. a. O. 14 ff.

[2]) Über letzteren vgl. B. Animānanda, Svāmī Brahmabandhav Upādhyāya, 2 vols., Calcutta 1908; Günther Schulemann, Christliche Sadhus, Hochland 1923/24, 287 ff.; Heiler, Sādhu Sundar Singh, 1. Aufl. 231 ff., 2. Aufl. 234 ff.

[3]) Heiler, Sādhu Sundar Singh 174.

[4]) Daß der Einfluß des Christentums auf das religiöse Denken Indiens in stetem Wachstum begriffen ist und sich eine Überwindung des Hinduismus durch das Christentum anbahnt, werde ich an anderm Orte in einer Abhandlung über „Den christlichen Glauben in seiner Einwirkung auf das indische Geistesleben" darzulegen versuchen. Nicht nur der *Brāhma-Samāj*, dem zahlreiche gebildete Inder angehören, sondern sogar die größten Persönlichkeiten des heutigen Indien, Rabīndranāth Thākur und Mahātmā Gandhi stehen unter stärkstem christlichem Einfluß; der römischkatholische Sannyāsī Brahmabandhav Upādhyāya wie der jenseits aller christlichen

jenes nordindischen Paṇḍita zu eigen machen, der, wie Sundar Singh erzählt, zu seinen erstaunten Zuhörern die merkwürdigen Worte sagte: „Ich glaube an die Veden **mehr** als ihr, weil ich an den glaube, den die Veden enthüllen, und das ist Jesus Christus."[1])

Sonderkirchen stehende Sādhu Sundar Singh sind — jeder in seiner besonderen Weise — begeisterte Zeugen eines unverfälschten lebendigen Christentums, doch ohne den Zusammenhang mit dem indischen Geistesleben zu verleugnen.

[1]) Heiler, Sādhu Sundar Singh 173.

Die Lebenszeit des Nāgārjuna.

Von Max Walleser, Heidelberg.

(Fortsetzung.)

Als diesen Andhra-Sieger (Jayāndhaka) κατ' ἐξοχήν wird man aber unschwer den schon genannten Vilivāyakura II. erkennen, der die Macht der von Nordwesten aus sich ausbreitenden Herrschaft der Kṣaharāta-Satrapen brach und hiermit eine Tat vollbrachte, die, nach Albīrūnis Bericht (India II, p. 6), der Ausgangspunkt der sogen. Śaka-Ära gewesen sein soll, die heute noch neben der Vikrama-Ära von 56 v. Chr. als die häufigst gebrauchte der indischen Zeitrechnungen betrachtet werden darf.[1])

Sollte diese letzte Vermutung das Richtige treffen, so wäre hiermit sogar eine genaue Fixierung der Lebenszeit des Nāgārjuna ermöglicht, indem die Besiegung des Nahapāna in dem ersten Jahre der Śaka-Ära, also im Jahre 78 n. Chr., stattgefunden hätte. Auch insofern würde diese Datierung den anderweitig festgestellten Beziehungen des Nāgārjuna zu dem Besieger des Nahapāna, Sātivahana oder Śālivāhana, entgegenkommen, als diese um 78 n. Chr. beginnende Ära heute vielfach nach Śālivāhana benannt ist, indem angenommen wird, daß dieser Andhra-Herrscher die Macht der Śaka in Indien gebrochen und dem Land die Freiheit von fremdem Joch wiedererobert habe.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch dieser Auffassung gewichtige Bedenken entgegentreten.

Es bedarf heute keines Nachweises mehr, daß die von Albiruni gegebene Erklärung über die Entstehung und Benennung der mit 56 v. Chr. beginnenden Vikrama-Ära an einer inneren Unwahrscheinlichkeit leidet, die ihre ernsthafte Berücksichtigung ausschließt.[2]) Der nächste entscheidende Schritt war die Feststellung, daß jene Vorstellung, welche die Śaka-Ära mit der Niederlage und Vertreibung der Śaka ver-

[1]) Vgl. Ginzel, Handb. d. math. u. techn. Chronologie (1906), I, p. 390.
[2]) Vgl. M. Müller, India what can it teach us? p. 294.

band, erst im achten Jahrhundert n. Chr. aufgetaucht ist,[1]) nachdem schon Colebrooke[2]) gezeigt hatte, daß Āryabhaṭṭa vor dem Aufkommen der Vikrama- und Śaka-Āra blühte. Auch die Evidenz der Inschriften schien der Hypothese einer hohen Altertümlichkeit dieser zwei Zeitrechnungen nicht günstig: trotz dem mit dieser Frage verbundenen Interesse und dadurch geschärftem Blick ist es bis heute nicht gelungen, einen vor Śaka-saṃvat 500 zurückreichenden inschriftlichen Beleg für die Benennung der Āra zu finden, das erste Zeugnis für dieselbe ist immer noch die Höhleninschrift zu Bādāmi.[3]) Und selbst diese scheint wenig für den Gebrauch der Śaka-Āra im Sinne einer exakten Zeitrechnung zu beweisen, da die Zeitangabe mit glatten Hunderten, wie sie hier vorliegt,[4]) nicht gerade nach einer genauen Rechnung aussieht, zumal auch der sonstige Charakter der Inschrift nicht der einer eigentlichen Urkunde ist, in der man ja allerdings eine sorgfältigere Zeitberechnung erwarten könnte. So wurde denn das Aufkommen der Śaka- wie der Vikrama-Āra mit der Wirksamkeit der auf Āryabhaṭṭa folgenden Astronomen, vor allem Varāhamihira und Brahmagupta, in Verbindung gebracht, durch welche die Epoche der Āra auf den 15. März 78 n. Chr. festgesetzt wurde.[5]) Es kann hiernach in der Tat kaum einem Zweifel unterliegen, daß erst durch die Astronomen, die selbst wieder durchaus von der alexandrinischen und arabischen Wissenschaft abhängig waren, die Āra zu einem für urkundliche Zwecke tauglichen Mittel gemacht wurde, oder mit anderen Worten, daß der Gebrauch einer Āra vor dieser Zeit überhaupt noch nicht vorhanden war, wenn man nicht etwa die Zählung der Jahre innerhalb einer Regierung oder selbst mehrerer auf einander folgender als „Āra" bezeichnen will. In diesem Sinne scheint es mir durchaus begründet und berechtigt zu sein, das Vorhandensein der

---

[1]) Bhao Daji, Journ. Roy. As. Soc. Bombay Br. VIII, 242.

[2]) Miscellaneous Essays, II p. 475.

[3]) Arch. Surv. West. Ind. I (1874) p. 23; Kielhorn, List of Inscriptions of Southern India, Nr. 3; vgl. Lüders, Sitz. Ber. d. Kgl. Preus. Ak. d. Wss. 1913, p. 409.

[4]) *saṃvatsareṣv atikrānteṣu pañcasu śateṣu.*

[5]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 391.

beiden heute gebräuchlichen Äras, nämlich der Śaka und Vikrama, erst nach Āryabhaṭṭa gelten zu lassen.

Bei alledem dürfte allerdings nicht zu bestreiten sein, daß man bei der Festlegung der Āra, selbst wenn sie erst im sechsten Jahrhundert n. Chr. erfolgt sein sollte, ein geschichtliches Ereignis erster Bedeutung im Auge hatte, wenn auch nicht gerade ein solches, wie es der ganz legendäre Bericht des Albiruni mit bezug auf Entstehung der Vikrama-Āra oder die von Oldenberg[1]) und Fergusson[2]) hinsichtlich der Śaka-Āra geäußerte Hypothese vermuten ließe. Zur Verdeutlichung meiner bezüglichen Auffassung sei auf die näheren Umstände verwiesen, unter denen die heute in Birma gebräuchliche Zeitrechnung zu Stande kam.

Diese, Sakka-rāj(a) oder Śākya-rāj(a), genannt, hängt mit der Einführung des Buddhismus in Hinterindien zusammen[3]) und wurde im Jahre 638 n. Chr. in der Weise begründet, daß von der indischen Śaka-Āra (von 78 n. Chr.) 560 Jahre abgezogen wurden.[4]) Nach der von Taw Sein Ko[5]) mitgeteilten Auffassung der Burmesen wäre der erste Bestandteil des Namens Sakka = Śakra (Indra). Er fügte aber als Ausdruck seiner eigenen, offenbar aus der Beschäftigung mit europäischer Wissenschaft gewonnenen Überzeugung hinzu: „In ancient books and inscriptions, however, the word is found written Sakarāj, which is more consonant with its true etymology from Śakarājā (the Śaka king)". Nach meiner Meinung sind aber beide Annahmen nicht stichhaltig. Zwar die ältere Schreibung des Namens mit nur einem Konsonanten würde nichts dafür beweisen, daß die Schreibweise Śaka die ursprüngliche wäre; in älterer Zeit ist die Bezeichnung der Vokalkürze durch Doppelkonsonanz überhaupt nicht üblich und erst als eine Folge der Sanskritisierung der gehobenen Sprache bemerkbar. Hieraus ließe sich also schwerlich ein Einwand gegen die Identifizierung des Wortes mit Śakra konstruieren. Wenn diese

[1]) Zeitschr. f. Numismatik, 1881, p. 292; Ind. Ant. 1881, p. 214.

[2]) Journ. Roy. As. Soc., 1880, ‚On the Saka, Samvat and Gupta Eras.'

[3]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 397.

[4]) Vgl. Fleet, Journ. Roy. As. Soc., April 1913, p. 380 note 1).

[5]) Ind. Ant. vol. 23, p. 256; vgl. JRAS. Jan. 1911 p. 212 ff.

ausgeschlossen erscheint, so ist es vielmehr aus dem Grunde, weil der Begriff des Gottes Śakra nicht nur heute dem burmesischen Geistesleben durchaus fremd ist, sondern in erhöhtem Maße zur Zeit der Einführung des Buddhismus und der Begründung der offiziellen Zeitrechnung fremd gewesen sein muß. Der erste Kompositionsbestandteil des Namens der Aera ist vielmehr, wie übrigens auch anderweitig festgestellt ist[1]), auf ssk. Śākya zurückzuführen, und dieser kann nur der Śākyasiṃha oder Śākya-rājan (Gautama Buddha) sein, zu dessen Ehren die 638 anfangende Aera eingesetzt wurde. Da diese sich aber unmittelbar an die indische Śaka-Aera anschloß, so gilt jene Etymologie ohne weiteres auch für diese, sodaß also jede weitere Diskussion über die Bedeutung auch der indischen, um 78 n. Chr. beginnenden Śaka-Ära als irrelevant erscheint, solange die Unrichtigkeit jener Etymologie nicht mit entscheidenden Gründen nachgewiesen ist. Ich glaube unter diesen Umständen von einer besonderen Widerlegung der verschiedenen Theorien, die jene Aera irgendwie mit der Herrschaft des barbarischen Volksstammes der Śaka in Indien in Beziehung bringen möchten — zuletzt ist dies in dem Aufsatz von Lüders über „Die Śakas und die ‚nordarische' Sprache" geschehen — absehen zu können.[2])

Wenn es also auch durchaus angebracht war, ein bedeutendes Ereignis der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als Ausgangspunkt der Śaka- oder, wie wir jetzt

---

[1]) Ginzel, loc. cit.; Kielhorn, Ind. Ant. XXIII; Lassen, Ind. Alt. K. II. 54.

[2]) Von weiteren neueren Hypothesen, welche die Benennung und Entstehung der Śaka-Aera mit den Śaka in Beziehung bringen möchten, kommt vor allem die von Fleet, Journ. Roy. As. Soc. 1912 p. 785 aufgestellte in Betracht. Hiernach wäre sie durch Nahapāna oder Chaṣṭana begründet. Eine andere Auffassung vertritt Sten Konow Zeitschr. d. Dtsch. Mgl. Ges. Bd. 68 (1914) p. 100: „It must then have been Wima Kadphises who extended the empire of the Kuṣāṇas to those parts of Western India where we find the Western Kṣatrapas. This would lead to the conclusion that the Śaka era, which was used by the Western Kṣatrapas, starts from this conquest." Wieder anders F. W. Thomas, Journ. Roy. As. Soc. 1913, p. 635: „The Śaka era, commencing A. D. 78, was introduced by Scytho-Parthian satraps, who presumably were adopting an institution of their suzerain." (Vgl. ebd. p. 1037.) Vgl. ferner Kielhorn, Ind. Ant. vol. XXVI, p. 146 ff.

verständlicher übersetzen können, der buddhistischen Ära ausfindig zu machen, so ging doch Oldenberg, der auf Grund der Inschrift von Bādāmi die Krönung *(abhiṣeka)* des Königs Kaniṣka (der übrigens kein Śaka, sondern ein Kuṣāṇa[1]) war) insofern fehl, daß er jenes Ereignis auf politisch-staatlichem anstatt auf religiösem Gebiete suchte. Weder eine Schlacht noch eine feierliche Krönung hat zu der Begründung der neuen Zeitrechnung Veranlassung gegeben, sondern der gewaltige Eindruck, den die Lehre des Buddha noch viele Jahrhunderte nach seinem Hinscheiden auf die Gemüter einer neu bekehrten Völkerschaft und vor allem auf ihren Fürsten ausübte; denn ohne Zweifel war es Kaniṣka, der der Urheber der Neuerung war. Was im besonderen den Zeitpunkt der Neuordnung bestimmte, so ist auch diese Frage schon meines Erachtens befriedigend beantwortet worden, indem Kennedy im Journal of the Royal Asiatic Society 1912 p. 686 f. die Wahrscheinlichkeitsgründe angeführt hat, die für den zeitlichen Zusammenfall der Śākya-Zeitrechnung mit dem Konzil von Kaśmir sprechen: nur darin gehen Kennedy und Fleet[2]) meines Erachtens fehl, daß sie dieses sowohl wie die Bekehrung mit der Begründung der Vikrama-Ära 56 v. Chr. zusammenfallen lassen. Jenes Konzil dürfte sich aber deshalb ganz besonders als Ausgangspunkt der neuen Zeitrechnung empfohlen haben, weil es selbst genau vierhundert Jahre, wie Yuan-chwang berichtet, nach dem Parinirvāṇa des Buddha stattgefunden haben soll.[3])

Allem Anschein nach war also diese Zählung von Anfang an als eine solche von Buddhas Tode an gedacht — ob die Zahl von vierhundert Jahren, die bis dahin verstrichen sein sollten, auch wirklich stimmt, das ist wiederum eine Frage für sich, die wir wohl ruhig mit nein beantworten können, die aber für die Motivierung der Berechnung gerade von dem Jahre 78 ab gar nicht von Belang ist: es genügte das Bewußtsein, daß man wirklich nach den seit dem Tode des Buddha verflossenen Jahren rechnete. Im Grunde genommen ist

---

[1]) Oder Kuṣa; vgl. A. v. Stael-Holstein, Journ. Roy. As. Soc. Juli 1914, p 754 ff.

[2]) JRAS. 1913, p. 95. Vgl. hierzu F. W. Thomas, ebd. p. 649.

[3]) T. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, vol. I, p. 203.

diese Zeitrechnung die einzig gegebene bei einem Staatswesen, welches, wie das des Kaniṣka, unter dem frischen und voll empfundenen Erlebnis der Neubekehrung zum Buddhismus stand; beobachten wir doch dieselbe Erscheinung nicht nur in den verschiedenen Ländern Ostasisens, die mit der Übernahme des Buddhismus auch eine buddhistische Ära adoptierten,[1]) sondern schließlich überall, wo eine religiös-sittliche Macht einem bis dahin unkultivierten Volke neue Richtlinien und Gesetze vorschreibt; auch die christliche Zeitrechnung hat sich überall und ohne weiteres durchgesetzt, wo die christliche Idee siegreich eingedrungen ist.[2])



Suchen wir schließlich noch die Ergebnisse unserer letzten Untersuchungen auf die Lösung der Frage anzuwenden, welche die unmittelbare Veranlassung dazu gab, nämlich die nach dem Zeitalter des Nāgārjuna, so ist die Beantwortung eine doppelte. Zunächst dürfte feststehen, daß die Śaka-Aera oder, wie sie späterhin benannt wurde, Śālivāhana-Aera[3]) weder mit der Unterwerfung von Teilen des der Śālivāhana-Dynastie unterstellten Andhra-Reiches unter die Botmäßigkeit der Westlichen Satrapen noch umgekehrt der Besiegung und Vertreibung der Śaka durch einheimische indische Fürsten in Beziehung steht; beide Ereignisse haben offenbar erst viel später stattgefunden und es liegt also keinerlei Veranlassung vor, Nāgārjuna etwa noch in das erste Jahrhundert nach Christus anzusetzen. Andererseits aber würde, falls die Tradition über Nāgārjunas Geburt bald nach oder zur Zeit von Kaniṣkas Konzil begründet ist, nichts im Wege stehen, die Wirksamkeit des Nāgārjuna in den Beginn des zweiten Jahrhunderts zu verlegen. Zu einer weiteren Bestimmung scheinen die biographischen Berichte über Nāgārjuna keine Handhabe zu bieten.

---

[1]) Vgl. Ginzel, loc. cit. p. 409 ff.

[2]) Der in seinen letzten Ergebnissen abweichende Aufsatz von Harit Krishna Deb „Vikramādhitya and his era" (Ztschr. f. Indologie und Iranistik, 1922, p. 250 ff. konnte für die vorliegende Arbeit nicht mehr benutzt werden.

[3]) Vgl. Rao Sāheb Viśvanāth Nārāyan Mandlik, Śālivāhana and the Śālivāhana Saptaśatī, Journ. Bombay Branch Roy. As. Soc. vol. X (1873), p. 127 ff.

Ein Blick in buddhistische Heiligtümer des fernen Ostens.

Von J. B. Aufhauser.

Meine einjährige Studienreise 1922/23 nach Fernasien galt in erster Linie dem Wirken der christlichen Mission in den dortigen Ländern. Wie aber ein praktischer Missionär draußen ohne Kenntnis der Eingeborenen-Religionen vorzüglicher Anknüpfungsmöglichkeiten, ja des Einfühlens in die ethische und religiöse Psyche der dortigen Menschen zum nicht geringen Schaden seiner Arbeit entbehren würde, so würde natürlich auch eine Studienreise nach Fernasien ohne Berücksichtigung der Umwelt der christlichen Missionen ein völlig falsches Bild abgeben; ja sie wäre für einen Menschen mit offenem Auge und Verständnis für die religions-psychologischen Grundlagen der christlichen Missionstätigkeit überhaupt undurchführbar.

Zwar hat das Christentum in Indien bereits seit den ersten nachchristlichen Jahrhunderten festen Fuß gefaßt, war es auch in China bereits um die Mitte des 7. Jahrhunderts eingedrungen. Hier hatte es, besonders im 13. und 14. und später im 16. und 17. Jahrh., ebenso wie in Indien, eine große Blüte erlangt, auch auf dem japanischen Inselreich seine erste, freilich nur vorübergehende Verbreitung gefunden. (Vgl. meine Schrift „Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien,“ Bonn 1922.) Indes die wirklichen Erfolge der christlichen Mission datieren erst seit dem letzten halben Jahrhundert in diesen fernöstlichen Ländern. Sie sind auch bis zum heutigen Tage noch nicht allzugroß geworden. Zählt doch Vorder-Indien mit Ceylon bei einerBevölkerung von ca. 320 Millionen Einwohnern nur 2 267 841 lateinische, 415 000 syrisch-jakobitische und 1 473 000 evangelische Christen, insgesamt also ca. 4,2 Millionen Christen (14,65‰). In Birma treffen auf 13,2 Millionen Einwohner neben 91 900 Katholiken ungefähr 160 000 Protestanten, also im Ganzen gegen 260 000 Christen (19,69‰). In Siam leben unter 9 Millionen Einwohnern ca.

25 000 katholische und 22 000 evangelische, also 47 000 Christen (5,21‰). Französisch-Hinterindien darf sich rühmen, verhältnismäßig weitaus die größte Zahl von Christen zu haben. Bei einer Bevölkerung von 19 Millionen Einwohnern sind ca. 1 124 000 Katholiken und 10 000 Protestanten, also 65,42‰. China zählt bei etwa 420 Millionen Einwohnern 2 208 800 Katholiken und ca. 700 000 Protestanten, also ungefähr 3 Millionen Christen. (8,20‰). Der Zuwachs der Katholiken betrug hier 1922-23: 66 284 Seelen. In Korea treffen auf 17,4 Millionen Menschen 95 058 Katholiken und ca. 100 000, nach anderen Angaben 250 000 Protestanten, also ca. 200 bis 300 000 Christen. In Japan leben unter 57 Millionen Einwohnern nur 82 531 Katholiken, 35 000 russische Orthodoxe und ca. 100 000 Protestanten, also insgesamt ca. 220 000 Christen. Der Zuwachs der Katholiken betrug hier 1922/23 nur 4849. In ganz Fernasien, von Indien bis nach Japan treffen also auf eine Gesamtbevölkerung von ca. 854 Millionen Einwohnern 9½ Millionen Christen, mit anderen Worten, auf ungefähr 85 Menschen 1 Christ. Seit den letzten Jahrzehnten mühen sich die beiden christlichen Konfessionen mit besonderem Eifer, diese ungeheure nichtchristliche fernöstliche Menschheit für die Lehre Christi zu gewinnen. In Indien z. B. wirkten im Jahre 1921 neben 1122 Priestern 267 Brüder, 1195 Schwestern, im ganzen also 3384 auswärtige katholische Missionäre und 1690 eingeborene Priester. In 3200 Schulen unterrichteten sie ca. 200 000 Schüler. In 75 Zeitungen und Zeitschriften suchten sie die Bevölkerung der ihnen anvertrauten Gebiete noch tiefer in den katholischen Glaubensfragen zu unterrichten. Im Jahre 1920 waren hier 186 evangelische Missionsgesellschaften tätig (darunter 56 amerikanische) mit 5200 auswärtigen Missionären beiderlei Geschlechtes. Ihr Unterrichtswerk unterhält 15 000 Schulen (davon 780 Mittelschulen), die von 657 000 Kindern besucht werden. Sie geben 127 Zeitungen und Zeitschriften heraus. Die katholische Mission in China ist durch 57 Bischöfe, 1481 auswärtige Priester und 1071 chinesische Priester vertreten, in Japan durch 6 Bischöfe, 158 europäisch-amerikanische und 40 eingeborene Priester.

Das Haupthemmnis für eine wirklich erfolgreiche Tätigkeit der christlichen Mission sind die uralten Kulturreligionen, zu denen sich die Bevölkerung jener Länder seit Jahrtausenden bekennt: Buddhismus, Hinduismus, Konfucianismus und Taoismus. Ihnen galt darum auch mein besonderes Augenmerk. Freilich waren mir als Deutschem Vorderindien, Birma, Siam und Hinterindien verschlossen. Alle, auch von höchster Seite geförderten Versuche, für die britischen Kolonien oder doch für Siam die Einreiseerlaubnis zu erhalten, waren erfolglos. Zum Glück war es nur dank dem Zuvorkommen der englischen Hafenbehörden in Colombo möglich, den heiligen Zahntempel zu Kandy zu besuchen.

Früh morgens um 6 Uhr, nach Erledigung der Paßformalitäten, brachten uns einige Singhalesen mit ihren Booten zum Pier in Colombo. Gar bald eilte ich dann im Auto nach dem Bahnhof Maradana.

Üppigste Tropenvegetation mit Palmen aller Arten, besonders Kokos- und Arekapalmen, Bananen etc. wechselte mit eben bestellten Reisfeldern. Bauern waren mit Hilfe von grauen Wasserbüffeln eben noch beschäftigt, die neue Saat hier zu vollenden. Die Fahrt durch diese Wälder, höher und höher emporsteigend, gleicht einer Fahrt durch den Bayerischen Wald oder den Harz. An den Stationen drängen sich die Menschen, meist Singhalesen und Tamilen, oftmals nur ganz notdürftig gekleidet, tiefgebräunte, schöne Gestalten. Diese farbenfrohen Menschen scheinen für ihre wenigen Kleidungsstücke besonders die rote, gelbe und blaue Farbe zu bevorzugen. Hatte ich schon im Bahnhofe in Maradana acht buddhistische Bonzen in ihren gelben, seidenen Gewändern, die rechte Schulter frei und unbekleidet, mit einem kreisrunden Fächer in der Hand, gesehen, so konnte man auch im Zuge oder auf den Stationen manche Bonzen sehen, bisweilen auch mit ihrer runden Almosenschale, mit der sie sich bei ihrem Morgenbettelgang ihre tägliche Nahrung erbetteln. Soweit ich beurteilen konnte, fanden einige von ihnen, besonders ein Mönch, der ob seiner Heilkunst hochberühmt ist, bei den mitreisenden Eingeborenen hohe Verehrung. Gar oftmals schauten wir unter den Palmen meist ziemlich dürftige Hütten

der Eingeborenen, bisweilen nur aus Bambusstangen errichtet, ab und zu grüßte uns ein Tempel oder das Kreuz einer christlichen Kapelle. Ein großer Teil der vierstündigen Eisenbahnfahrt wurde bei der starken Steigung (1: 45) mit je einer Lokomotive am Kopf und am Ende des Zuges ausgeführt. Für Europäer ist die dritte Zugklasse, in der die Eingeborenen zusammengedrängt fahren, nicht zu benutzen; die Wagen erster und zweiter Klasse sind sauber gehalten, der Speisewagen bietet um 2.30 Shilling ein reichliches Frühstück.

In Kandy stand eine Menge von Rikschahs und Wagen zur Auswahl. An der reich belebten Markthalle, der Presbyterian Church und allen möglichen Kaufläden vorüber führt der Weg zum Heiligen See, der mit einer Steinpalisade umgeben ist. Schon grüßen von ferne die Tempelanlagen; über einen von großen Schildkröten bevölkerten Graben führt der Weg durch Steintore mit Skulpturen aus der hinduistisch-buddhistischen Götterwelt in den Tempelhof, dessen Mitte die Audienzhalle einnimmt: eine offene Halle aus viereckigen, reich geschnitzten Holzpfeilern. Rechts schließt sich der eigentliche Zahntempel an, ein einstöckiges, viereckiges, mit reichem Schnitzwerk geziertes Tempelchen, das in seinem Oberstockraum den angeblichen Buddhazahn auf einem Silbertisch in einem kostbaren Gehäuse, in sieben goldenen, mit Edelsteinen verzierten Hüllen birgt. Die hochverehrte Reliquie wird zu bestimmten Tageszeiten den Pilgern gezeigt, an den Neumondtagen der Sommermonate Juni und Juli wird sie beim Peraherafeste in einem Schreine auf reich geschmückten Elephanten durch die Heilige Stadt getragen. Vor der vergoldeten, mit Elfenbeinschnitzereien ausgelegten Bronzetür sah ich buddhistische Pilger aus Birma in tiefer Andacht versunken; die einen berührten mit ihrer Stirne den Fußboden, andere beteten mit bis zur Stirne erhobenen gefalteten Händen.

Die das Heiligtum umgebenden niedrigen, viereckigen Gebäude sind an der Außenwand teilweise mit ziemlich primitiven Fresken geschmückt, welche die Höllenstrafen darstellen: wie Säufer und Opiumraucher vom Teufel mit Feuer gefüttert, Ehebrecher an stacheligen Bäumen aufgespießt, ungehorsame Frauen von Papageien zerhackt werden; wer den heiligen

Bo-Baum fällt, wird selbst zerschnitten; wer Tiere tötet, wird von wilden Tieren zerfleischt usw. Die Innenräume dieser Vorhallen dienen buddhistischen Pilgern, die aus Birma, Siam Kambodscha, China und Japan hier zusammenströmen, als Schlafstätte. Auch an den Außenseiten sah ich schlafende buddhistische Pilgermönche, in ihre gelben Kleider gehüllt. Der eine Flügel enthält eine kleine Bibliothek und Musikinstrumente, der andere die Truhe mit den Schmuckgegenständen für die Elephanten zum Peraherafest. Jenseits des eigentlichen Tempelbezirks stehen einige andere kleine Pagoden mit Darstellungen von Schiwa, einem sitzenden und einem großen, liegenden Buddha, einer großen, heiligen Fußspur Buddhas, vielen Weihegaben der Pilger in Form von kleinen Buddhafiguren usw., eine kleine Pagode mit anderen Buddhareliquien und ein heiliger Bo-Baum; von seinen Blättern nehmen die Pilger welche mit als hochverehrte Erinnerung an die weihevolle Stätte. Vor der Bronzetüre zum Haupttheiligtume wie vor den Buddhabildern liegen von Pilgern täglich geopferte hübsche bunte Blumen, besonders reichlich die starkduftende, weißgelbe Blüte des Tempelbaumes Plumieria acutifolia, hingestreut. Mit den duftenden Weihrauchstäbchen verleihen sie dem Ganzen, besonders im geheimnisvollen Dunkel der Kapellchen, eine eigenartige Schönheit. Lichter hingegen sind recht spärlich. Für unsere abendländischen Vorstellungen schwebt freilich über dem ganzen Heiligtume etwas von Verfall, von Ungepflegtsein. Indes für die ostasiatischen Begriffe, die vielfach unseren Vorstellungen direkt entgegengesetzt sind, scheint gerade hierin ein besonders mystischer Reiz zu liegen. Auch die vielfach, selbst im Heiligtum, sich aufdrängenden Bettler, Blinden oder Verstümmelten wirken auf uns abstoßend und verletzend. Im ganzen Orient, vom nahen bis zum fernen China, scheinen sie indes zum Tempelbedarf zu gehören.

In China hatte ich in Dörfern und Städten vielfach Gelegenheit eine Menge taoistischer, konfucianistischer und buddhistischer Tempel zu besuchen. Ich erwähne hier nur die prächtig restaurierten Tempel im Heimatsorte des Kung-fu-tsze, in Tchuefu. Sie atmen wieder neuen Lebensgeist, der von hier aus die uralte ehemalige Staatsreligion des Reiches der Mitte

wieder zu neuer Blüte, ja zu welterobernder Propaganda führen will. Unvergeßlich wird mir der gewaltige Eindruck bleiben, den der ob seiner Einfachheit und Schlichtheit, aller kunstvollen Verzierung entbehrende mächtige Grabhügel des größten Weisen Chinas auf mich machte. Hier will ich indes nur kurz meine Eindrücke beim Besuche einiger buddhistischer Tempel in Peking schildern. Vor allem hatte ich den großen dortigen Lamatempel (Yung-ho-kung) „Palast des harmonischen Friedens" zu verschiedenen Malen zum Ziele meiner Wanderung erkoren, um den verschiedenen liturgischen Verrichtungen (frühmorgens um 6, Mittags um 1 Uhr, Nachmittags um 3 Uhr und Abends) beizuwohnen. Jedesmal erfuhr ich von Seiten der Bonzen das größte, freundlichste Entgegenkommen. Gerne zeigten sie mir ihre heiligen Tempelhallen oder auch ihre wirklich einfach-schlichten Wohnräume, in denen neben einer primitiven Lagerstätte nur ein Tisch, einige Stühle und religiöse Gebrauchsgegenstände (Rosenkränze u. ähnl.) die ganze Einrichtung bildeten. Besonders lebhaft gestaltete sich hier die Feier des Teufelstanzes, an der ich am 17. März teilzunehmen Gelegenheit hatte. Eine Unmenge Volkes flutete auf der Hadamönn Straße dahin. Je näher ich mit meinem Rikschah der großen Tempelanlage kam, desto mehr stauten sich die Menschen. Langhagere Shiks-Polizisten hielten unmittelbar vor dem Tempel die Ordnung aufrecht. Alle möglichen Amulette, Papierfähnchen usw. wurden hier der fröhlich im Sonnenglanze flutenden Menge feilgeboten. Durch das Eingangstor trat ich in den mauerumfriedeten Tempelbezirk, zunächst an sakralen Steinlöwen vorüber durch den Vorhof, auf dessen Rückseite die geisterabwehrende Fengschui-Mauer sich erhebt, und einen Holz-Pailu (Ehrenpforte) in den eigentlichen Tempelhof mit vier Reihen uralter knorriger, breitausladender Bäume. Am Glocken- und Trommelpavillon sowie einem weiteren Pavillon über einem Steindenkmal mit kaiserlicher Inschrift, sakralen Bronzelöwen vorüberschreitend, komme ich zur Tempelvorhalle mit verschiedenen Buddhastatuen. Im großen Hofraume hinter ihr steht ein prächtiger Bronzekandelaber, wohl der schönste ganz Ostasiens, zu seinen beiden Seiten Steinlöwen als Flaggenstangenträger, in ihrer Mitte wiederum

ein Steindenkmalpavillon. In der Mitte des Hofes wie rechts und links schließen sich dann die Haupttempelhallen und verschiedene Nebenhallen an. Vor einer der letzteren stehen zwei große Bronze-Gebetsmühlen in einem Holzgehäuse mit den Schriftzeichen „Om maṇi padme hum“ (O du Kleinod in der Lotosblume), vor der Haupttempelhalle sind zwei große Bronzevasen für das heilige Wasser und Opferfeuer sowie ein Weihrauchbecken aus Bronze aufgestellt. In der großen Haupthalle mit hölzernem Säulenumgang und Holzveranda befindet sich eine stehende Kolossalfigur des Bodhisattva Maitreya (14 m hoch), angeblich aus einem einzigen Stück Sandelholz gearbeitet. Leider ist diese Halle und der Aufgang zum Obergeschoß völlig baufällig, sodaß es heute nicht mehr möglich ist, von oben in gleicher Höhe den mächtigen Buddhakopf zu betrachten. Der Umfassungsmauer des Tempelbezirkes entlang reihen sich die Wohnungen der Bonzen und ihrer jungen Schüler und Novizen.

In all diesen Höfen flutete damals eine vielfach festlich gekleidete Menge, unter die sich viele Europäer, Engländer, Amerikaner, Russen, Franzosen und auch Deutsche mischten. Eine farbenprächtige Prozession von vielen Lamas mit seidenen Roben, goldgelben Tunikas (ähnlich wie die unserer Diakone) bahnte sich nur mühsam unter sakraler Musik und Gesang ihren Weg, um dann von außen den ganzen Tempelbezirk zu umschreiten. Sie führten Tanzmasken mit sich. Alle bösen Geister sollten ja durch diese Feier aus der Umgebung des heiligen Tempelbezirkes gebannt werden. Von Zeit zu Zeit wird die große Glocke im Glockenpavillon mit einem mächtigen, wagrecht vor ihr hängenden Holzblock angeschlagen. Dumpf flutet ihr mächtiger Ton über die Umgebung des Tempels dahin. Nach langem Warten, das uns durch das fröhliche Treiben der Menge in angenehmer Weise abgekürzt wurde, kommt die Prozession wieder in die Tempelhöfe zurück. Polizisten und Tempelwächter mit einer Art Peitsche schaffen ihr Raum. Auf erhöhtem Podium zwischen dem Glocken- und Trommelpavillon werden sodann von einigen Bonzen, mit Hirschköpfen und Hirschgeweih geschmückt, sakrale Tänze aufgeführt, wobei sie sich gelegentlich während des Tanzes

auf den Boden niederwerfen. Sodann beginnen die liturgischen Feiern von Seite der Bonzen, während die Menge draußen in den Höfen bleibt oder allmählich den Tempelbezirk wieder verläßt. In einer der kleineren Tempelhallen nimmt der Oberlama, umgeben von seinen Mitlamas, in goldgelbe Tunikas gekleidet, vor einem Kultbild auf dem Altare Platz und betet davor mit gefaltet erhobenen Händen. Während der heiligen Handlung wird ihm die Kopfbedeckung, eine Art Mitra mit zwei von ihr herabhängenden Bändern, des öfteren abgenommen und aufgesetzt in der gleichen Weise wie es bei unseren Pontifikalfunktionen der Fall ist. Sakrale Musik, von den Bonzen selbst auf den vor dem Altar neben ihren Sitzreihen liegenden Musikinstrumenten, meistens Trommeln aus Hirnschalen verstorbener Mönche oder Holz gefertigt, ausgeführt, begleitet die Handlung, die mit oftmaligen Kotaus, Berühren des Bodens mit der Stirne, endet. Einige mongolische Laien, vielleicht Wohltäter des Tempels, machen besonders häufige Kotaus.



Anschließend findet eine heilige Handlung in der großen Haupttempelhalle statt: der Oberlama läßt sich, in goldgestickte Gewänder gehüllt, mit der Mitra auf dem Haupte, auf erhöhtem Platze vor dem Opferaltar auf seinem Sitze nieder. Auf dem Opfertisch, der unmittelbar vor ihm steht, liegen 5 kleine weiße Brote, vor denen 5 Öllämpchen flackern. Auf dem großen Opfertische, der unmittelbar vor dem Altarbild, der Kolossalbuddhastatue und Glasvitrinen steht, finden sich wiederum fünf, hier blumengeschmückte weiße Brote, vor denen zwei Leuchter, aber ohne Licht, stehen, vor ihnen eine Menge von flackernden Öllichetlin, sodann folgen wiederum fünf kleinere Brote. Vor diesem Altartisch steht eine Bronzeräucherschale. Zwischen dem Hauptaltar und dem Sitze des Oberlamas nehmen die Lama-Sänger, in rote Mäntel gehüllt, Platz. Manche von ihnen tragen noch am Rücken herabhängende, goldgestickte Verzierungen. Es mögen vielleicht 25—30 solche Sänger anwesend sein. Ihnen schließen sich zu beiden Seiten, auf Holzbänken hockend, die übrigen Lamas, in chormäßiger Aufstellung gegeneinander schauend, an. Sie nehmen, alle in gelbe Mäntel gehüllt, still an der heiligen Handlung teil. Vor sich haben sie ihre raupenhelmartige Mütze

liegen. Das ganze Tempelinnere, in dem eine Menge Gebetsfahnen mit Buddhabildern hängen, ist von mystischem Dunkel erfüllt. Einer der Mönche mit rotem Mantel empfängt während der heiligen Handlung vom Oberlama eine Art weiße Stola, stellt sich dann vor die sitzenden Sänger und spricht, wie es scheint, einige leise Gebete, während die übrigen weitersingen. Bisweilen streut der Oberlama Weihrauch- oder Reiskörner als Opfergabe auf den Boden. Einer der Lamas scheint in tanzartigen Sprüngen vor dem Oberlama zu tanzen, wobei er einige unverständliche Worte spricht. Wechsel- wie Einzelgesänge und Gebete des Oberlamas und eine Art von Responsorien füllen die heilige Handlung aus. Wie gar oftmals auf dem heiligen Athos in den dortigen russischen Klöstern finde ich auch hier prächtige tiefe Stimmen . . . . . Merkwürdige, für unsere sittlich-religiösen Vorstellungen schwer faßbare, grobsinnliche Götterdarstellungen von allerlei Schutzheiligen der gelben Kirche schauen wir auf diesen düsteren, zuweilen von gelbseidenen Vorhängen dezent verhüllten Altären in der „Studienhalle" dieses tibetanisch-buddhistischen Tempels in Peking. Vielfach umklammert eine völlig nackte weibliche Gestalt einen meist vierköpfigen (darunter ein Stierkopf), die Häupter flammenumwallten, mit 30 oder mehr Armen versehenen Gott (Yama-Taga) zu sinnlich-erotischem Freudengenuß mit Armen und Beinen. Der Gott steht mit seinen Füßen auf mythischen liegenden Tier- und Menschengestalten. „Die Durchdringung der männlichen und weiblichen Energien kann nicht vollkommener sein."[1])

Mit Pater Lefakis C. M., einem Konstantinopolitaner, mit dem ich, soweit meine neugriechischen Kenntnisse dies erlaubten, gerne Erinnerungen aus der wundervollen Stadt am Bosporus austauschte, fuhr ich eines Sonntags über abgrundlose, lehmklebrige Straßen — beim Frühlingstauen freilich eine harte Arbeit für unsere Rikschakulis — hinaus zum gelben Tempel (Huang-Sse.) Der Kaiser Chien-Lung hatte ihn einst im Jahre 1780 erbauen lassen zu Ehren des damaligen Tashi-Lama, der den Sohn des Himmels anläßlich seines 70. Geburts-

---

[1]) Fr. Perzynski, Von Chinas Göttern, München (1920), S. 52.

tages besuchte. Der Heilige starb hier im Jahre darauf an den Blattern. Der Kaiser ließ seine Kleider westlich des Wohnpalastes, den er ihm erbaut hatte, beisetzen und darüber eine prächtige Marmorpagode mit herrlichen Reliefs errichten. Der Leichnam wurde in einem vergoldeten Sarg nach Tibet gesandt. Die aus Marmor fein herausgearbeiteten Reliefs stellen die wunderbare Geburt des Heiligen, seine Lehrtätigkeit, seinen Tod und seine Wiedergeburt, als Buddha, dar. 1861 war diese Tempelanlage das Hauptquartier Lord Elgins, während die Engländer und Franzosen das in der Nähe gelegene nordöstliche Tor der Stadtmauer Anding-Mönn bombardierten. 1900 waren Japaner hier einquartiert. In vandalischem Übermut schlugen sie fast sämtliche Köpfe des Heiligen vom Relief ab. Heute ist dieser Göttertempel in seinen verschiedenen Hallen teils eingestürzt, oder sehr verwahrlost. Er ist im Besitze der „roten" Lamas. In der Haupthalle sind, wie gar oft, auf dem Altare drei buddhistische Götterfiguren, zu ihren beiden Seiten 18 Wächter und drei vergoldete Statuen. Viel interessanter indes ist der 10 Minuten nördlich davon gelegene kleine Tempel Tsan-Tan-Sse, den wir über Felder und Chinesengräber weiterfahrend besuchten. Hier werden die Leichen der im Yong-Ho-kung verstorbenen Mönche in ca. 1 qm großen roten Holzkisten sitzend (ähnlich der Stellung des Embryo im Mutterleib) aufgestapelt, um dann, wenn vielleicht auch erst nach Jahren, im Vorhofe verbrannt zu werden, sobald sich Gelegenheit ergibt, die Aschenüberreste nach Tibet zu senden. Die Atmosphäre, die in diesem leichenerfüllten Raume herrscht, ist für unsere Geruchsnerven wenig erfreulich. Vielfach verfallen diese Holzkisten im Laufe der Zeit. Ich konnte verschiedene dieser mumienhaft eingetrockneten grauschwarzen Körper in den verfallenen Kisten schauen. Eben waren sieben der Leichen verbrannt worden. Über verschiedenen flackerte noch das Feuer über den Knochenüberresten. Die Kistendeckel werden jedoch nicht mitverbrannt, weil sie den Namen des darin aufbewahrten Toten aufgeschrieben tragen. Ich sah in der roten Halle ca. 30—50 Leichen noch aufgestapelt. Darüber hingen an den Wänden die Aschenüberreste in groben gelben Beuteln aufbewahrt, um einstens, besonders an den Wall-

fahrtsort Wu-Tai-Schang (Schansi) geschickt zu werden. Als ich am Abend meinem liebenswürdigen Gastgeber Msg. Jallin von diesem merkwürdigen Ausflug erzählte, berichtete er mir, in Rom gäbe es ein Kapuzinerkloster, in dem aus den Knochen der verstorbenen Mönche Kerzenleuchter, Kronleuchter u. ä. gemacht würden.

Von den zahlreichen koreanischen Bonzereien besuchte ich mit P. Andreas Eckert O. S. B., der gleich B. A. Mohrbacher S. V. D. ein guter Kenner des koreanischen bezw. chinesischen Buddhismus ist, das Kloster Shaku-Oji, das 2⅓ Meilen nordwestlich der gleichnamigen Station der Eisenbahnlinie Soeul-Wonsan liegt. Durch herrliche Kiefernwälder, die vom Winde bewegt mächtig rauschten, gelangten wir über Gebirgsbäche mit kristallhellem Bergwasser in 1¼ Stunden zum Kloster, das in einer bewaldeten Schlucht sehr anmutig gelegen ist. Wir gehen zuerst zu einer Art Empfangspavillon mit Votivtafeln und Gedenktafeln der Stifter, einer offenen Halle, in der nur einige Tische und Bänke stehen. Sie liegt unmittelbar über dem Flusse. Durch ein Tor mit den vier Himmelswächterfiguren, von denen bei einem neben dem Fuße ein guter Geist kniet, während er mit seinem anderen Fuße einen bösen Geist zu Boden drückt, gelangen wir zur Predigthalle, einem völlig leeren Raum, in dem von der Mitte der Decke nur der lange Holzfisch herabhängt, mit dem gewöhnlich für die Mönche das Zeichen zum Essen oder zu Versammlungen gegeben wird. Die Kassettendecke dieses Raumes zeigt hauptsächlich Blumen-(Lotos)motive, ähnlich der Holz-Architektur der chinesischen Tempel. In einem anderen Pavillon finden sich die Tempel-Trommel und gleich daneben die Glocke mit Sanskritinschriften und Buddhabildern. Die Haupttempelhalle birgt in der Mitte einen Buddhaaltar, links davon Buddha Amida, rechts einen Medizinbuddha, jeder von ihnen mit je 2 Bodhisattvas, darüber ein Phönix. Auf beiden Seiten sind dann Papierbilder der 500 Lohans angebracht. Auch zwei Spiegel auf Drachen stehen neben den Kultbildern, daneben zwei Kästen mit heiligen Büchern. In einer anderen Halle wird Buddha als Richter mit je fünf Richterkönigen und Dienern zur Seite verehrt. In einer weiteren Shakja (Buddha), da-

Tempelhalle dringt Singen und dumpfes, monotones Gebet von Hunderten von Bonzen heraus zur geduldig harrenden Menge, über die die Aprilsonne Japans ihre sengenden Strahlen herabsendet. Die Leute suchen sich ihrer Häupter mit weißen Tüchern gegen Sonnenbrand zu schützen. Ein Aeroplan kreuzt in den Lüften und löst bei der Menge freudiges Winken aus.

Endlich setzt sich die Prozession von Tausenden von Bonzen und Wohltätern des Tempels in ihren farbenfrohen rauschenden Seidenroben — alle Farben des Regenbogens und ihre Schattierungen sind vertreten — in Bewegung. Die Bonzen tragen auf ihrem Haupte eigenartige spitze Mützen. Ehrfurchtsvoll nimmt die Menge ihre weißen Schutztücher vom Haupte. In langen Paaren ziehen die Teilnehmer an der Prozession in gleichen Farben oder buntgemischt, schweigend nebeneinanderschreitend, vorüber. Das Ganze machte dank der würdevollen Haltung einen sehr guten Eindruck! Neben vielen hochragenden, stolzen und selbstbewußten Herrschergestalten wie z. B. dem Grafen Otani, einer hochgewachsenen, noch jugendlichen Erscheinung mit energischen Gesichtszügen, schaue ich asketische, intelligente Gestalten. Jeder der Teilnehmer trägt natürlich seine rosenkranzförmige Gebetsschnur um die Hand geschlungen, die meisten auch einen Fächer, um sich gegen die Sonne zu schützen. Das Ganze ist eine Schauprozession ohne Gebet, ohne Fahnen. Es ist, als zöge vor mir eine kleine Heerschau dieser gewaltigen Bonzenscharen vorüber, die von Ceylon bis nach Japan und hinein nach Tibet und das Innerste der Mongolei die ostasiatische Seele beherrschen und das stärkste Hemmnis der christlichen Mission darstellen. Ich habe selten in meinem Leben ein so farbenprächtiges, buntes, herrliches Bild geschaut. Der höchste geistliche Würdenträger schreitet unter einem von Bonzen getragenen Baldachin. Ihm folgt sein Geleite mit verschiedenen Kultgeräten an der Hand. Unter einem zweiten Baldachin folgt, wie mir mein freundlichtreuer Begleiter, ein Stud. med. der kaiserlichen Universität von Kyoto erklärte, der erstgeborene Sohn des Oberpriesters. Ihm schließen sich schwarze Gestalten an, deren Haupt mit einem grünen Tuch umhüllt war. Rotgekleidete Knaben mit Blumenbüschen in ihrer Hand begleiten sie. Während der Abt vorbeischreitet, faltet die Menge andächtig ihre Hand zum Gebete.

Auf dem Podium führen sodann Tänzer, die einen rot, die anderen grün gekleidet, mit langen Schleppen, die von ihrem Gefolge getragen werden, unter Flötenbegleitung sakrale Tänze in feierlich getragener, ernstschreitender Weise auf, wobei sie schwere Lanzen schwingen. Es ist mehr rhythmische Bewegung, ein Schreiten, ein Heben von Arm und Bein, ein Wenden des Körpers, denn ein Tanz im europäischen Sinne. Dumpfe Töne der beiden großen Trommeln begleiten ihn. Zuerst tanzen einzelne, dann mehrere zusammen. Es mag ähnlich unseren früheren Mysterien dieser Tanz eine religiöse Weihe haben. Er hat sich neben Theateraufführungen, für die wir besonders in den chinesischen Tempelanlagen auch heute stets noch eigene Bühnen finden, bis zum heutigen Tage in Ostasien und der südlichen Inselwelt erhalten.

In der Haupthalle findet während des Tanzes draußen liturgischer Dienst statt mit hübschen Wechselgesängen der Bonzen unter Flötenbegleitung. Die innere Halle (Sakunai „Innerhalb der Absteckung") ist freilich nur für die Bonzen und geladenen Gäste — auch ich hatte hier ein Plätzchen gefunden — zugänglich. Das Volk ist außerhalb im Gwaijin. Im frommen Eifer wirft die Menge ihre Opfergeldstücke auf die freien Matten am Boden oder in den Holzopferkasten. Der japanische Reformbuddhismus hat hier in dieser prächtigen Tempelhalle nur einen Altar errichtet. Auf ihm steht auf vergoldeter offener Lotosblume die vergoldete Holzstatue von Buddha Amitābha im Dunkel der Hallen. Heute ist sie mit Kirschblüten sinnreich geziert. Nur vier Kerzen brennen während der heiligen Handlung neben goldenen Lotosblumen. Aus Bronzebecken steigt Weihrauchduft empor.

Die farbenprächtige Festesfeier zeigte mir, daß der Buddhismus in Japan noch einen mächtigen Einfluß auf das Volk, besonders die schlichten und ländlichen Kreise der Bevölkerung, besitzt und sie zu Tausenden in seine Tempelhallen zu führen weiß. Hier, an seinem Zentrum, treffen wir Hunderte von gutgebildeten, eifrigen Bonzen, die in weiser Anpassung an die Volksstimmung und guter Bildung — manche von ihnen wie ich z. B. an der mit der Higashi-Hogwanji verbundenen buddhistischen Universität sah, vertieften ihre Studien in Europa

— nicht bloß wie gar sonst häufig ihre Kollegen Friedhofswächter bei ihren Bonzereien geworden sind, sondern sich noch einen Einfluß auf die Bevölkerung zu sichern wissen. Die gleiche Erfahrung machte ich bei meinen Besuchen anderer heiliger Stätten und Tempel in Japan wie z. B. der heilgen Tempelinsel Miyāhima mit ihren weltberühmten Torii, den Tempelanlagen in Nara und Nikko oder dem großen buddhistinischen Tempel Sensoji (Asakusa Kwannon) u. a. in Tokio. Doch darüber vielleicht später.



Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten.

Von Dr. Stanislav Schayer.

Herrn Prof. Dr. **Lucian Scherman** zu seinem sechzigsten Geburtstag widmet diesen bescheidenen Beitrag aus dem Grenzgebiet der Völkerkunde und Indologie
der Verfasser.

Diese Untersuchung ist als eine Vorarbeit zu einer größeren Studie gedacht, die den Übergang von der Opferwissenschaft zu der Philosophie der Upanischaden darstellen soll. Eine zusammenfassende, synthetisierende Charakteristik der „magischen Weltanschaung" schien mir als Einleitung zu diesem Unternehmen unbedingt nötig und zweckmäßig.

An Arbeiten über die Ideenwelt der Brāhmaṇas besteht kein Überfluß. Abgesehen von den beiden wertvollen Monographien von Sylvain Lévi „La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas", und von Hermann Oldenberg „Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte" ist, tatsächlich so gut wie gar keine Literatur über diesen Gegenstand vorhanden. Der eintönige und nicht gerade erquickende Inhalt der brahmanischen Opfertexte, anderseits die noch immer verbreitete Auffassung, daß es sich dort lediglich um das „sinnlose Gefasel einer Pseudowissenschaft" handelt, tragen daran die Schuld.

In der vorliegenden Arbeit ist das überaus reiche Belegmaterial auf das notwendigste Minimum beschränkt worden. Auch von längeren, erschöpfenden Analysen ist absichtlich abgesehen worden, um den Umfang einer kurzen Abhandlung nicht zu überschreiten. Die Bemerkungen über die Abgrenzung der Magie und der Religion tragen einen provisorischen Charakter und sollen bei einer anderen Gelegenheit näher und eingehender begründet werden.

I.

Der Übergang vom Rg-Veda zu den Brāhmaṇas.

Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte ist das Ergebnis einer Entwicklung, die sich kurz als eine magische Umdeutung der ṛgvedischen Götterverehrung charakterisieren läßt. Die Frage, ob wir die Magie zur Religion rechnen sollen oder nicht, ist zunächst eine terminologische Frage. Auf jeden Fall — und darauf kommt es hier an — muß von der Magie ein religiöser Typus der Frömmigkeit im engeren Sinne des Wortes „religiös" unterschieden worden. Sofern man die Begriffe „Religion" und „theistische Frömmigkeit" promiscue gebraucht, läßt sich das Verhältnis der Magie zu der Religion etwa folgendermaßen umschreiben:

Die Magie hat mit der Religion dieses gemeinsame Merkmal, daß sie das Bewußtsein der Gebundenheit durch übernatürliche Potenzen voraussetzt. Gleichwohl ist die geistige Haltung der Magie von der religiösen Haltung diametral verschieden. Denn während der religiöse Mensch die Abhängigkeit von dem souveränen, göttlichen Willen in einem persönlichen, gefühlsmäßigen Kontakt aufzuheben bemüht ist, kennt der magische Mensch nur eine abstrakte, unpersönliche Bindung durch das magische Gesetz, das er zu erkennen und dadurch zugleich für seine Zwecke dienstbar zu machen sucht. Der Kultus wird auf diese Weise zu einer mechanischen Technik, und jeder Akt, durch den die Gebundenheit gelöst werden soll, zu einem exemplarischen Fall einer allgemeingültigen Regel.

Daraus ergeben sich weitere Differenzen: Gott, die bindende Potenz in der Sphäre der Religion, ist stets ein absolutes Individuum, dessen Tun und Verhalten sein eigener autonomer Wille bestimmt. Die „bindenden Mächte" der Magie sind dagegen stets abstrakte, unpersönliche „Substanzen", oder auch — namentlich auf der Stufe der primitiven Dämonologie — schattenhafte Pseudo-Individua, die sich durch zauberische Techniken in gleicher Weise, wie die abstrakten Substanzen beeinflussen und beherrschen lassen. Damit stimmt überein, daß das Verhältnis zwischen Mensch und Gott in der

Sphäre der Religion irrational ist, während die Magie im Rahmen der abstrakten Gesetzmäßigkeit für die göttliche Gnade und für die göttliche Willkür keinen Raum übrig läßt. Sie bestimmt den magischen Verkehr mit den „bindenden Potenzen" nach einer eindeutigen Norm und gestattet auf diese Weise dem „wissenden Menschen" aktiv auf die Geschehnisse einzuwirken. Und zwar nicht als „Privatperson" und nicht als „begnadetes Individuum" sondern als „Fachmann" und als „Träger des magischen Charismas."

Aus diesen Andeutungen ergibt sich zugleich die prinzipielle Möglichkeit des Übergangs von der Religion zur Magie, bezw. die Undifferenziertheit und das Ineinandergreifen der beiden Sphären auf gewissen Stufen der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Grundsätzlich darf festgestellt werden, daß jede kultische Handlung in die Sphäre der Magie geraten kann, sobald sie als exemplarische Anwendung einer Regel, zunächst als erstarrte Konvention, alsdann aber als eine Technik um gewisse Wirkungen zu erzielen, aufgefaßt wird. Die Entwicklung der indischen Religion von den Hymnen des Ṛg-Veda bis zu den Brāhmaṇas gestattet uns die angedeuteten Zusammenhänge an einem — man darf wohl sagen — klassischen Beispiel zu erläutern.

Der Habitus der ṛgvedischen Frömmigkeit ist überwiegend theistisch. Der Mensch tritt an die Götter heran, opfert, betet, wirbt um ihre Huld und hofft auf diese Weise die Erfüllung seiner Wünsche zu erreichen. Unbewußt mag ihm dabei der Gedanke vorschweben, daß die Opferhandlung und das Gebet den göttlichen Willen beeinflussen. (vgl. etwa RV I, 25, 3: *vi mṛḷīkāya te mano rathīr aśvam na saṃditam gīrbhir varuṇa sīmahi*), von einem direkten magischen „Gotteszwang" ist indessen noch nirgends die Rede. Ansätze zu einer magischen Umdeutung lassen sich allerdings schon jetzt nachweisen, so namentlich in den jüngeren Partien des RV, wo die Götter als „Bundesgenossen" *(bandhu)* der Menschen auftreten und der religiöse Verkehr eine Interessengemeinschaft, ein Vertrag ist, der die beiden Parteien gegenseitig in gleicher Weise verpflichtet. Das Entscheidende bleibt trotzdem, daß nicht der Mensch, sondern die Götter das Weltgeschehen lenken

und daß daher das Wohlergehen des Frommen allein und ausschließlich von ihrer Gunst abhängig ist.

Wesentlich anders ist die Situation im Atharva-Veda. Im Vordergrund des Weltbildes stehen nicht mehr die großen Götter des ṛgvedischen Pantheons, sondern niedere Dämonen, Genien und endlich abstrakte „Substanzen", die der Mensch durch zauberische Techniken zu beeinflussen und zu beherrschen versteht. Der Gegensatz, der uns hier gegenüber dem Rg-Veda entgegentritt, ist wesentlich soziologisch,[1]) zu beurteilen: dem hoch-offiziellen Soma-Kult, der den Inhalt des höheren Śrauta-Rituals bildete, und, wie Oldenberg, Die Religion des Veda, II. Aufl. S. 450 mit Recht annimmt, für die breiten Schichten des Volkes höchstens den Charakter eines unverständlichen Schauspiels gehabt hat, steht zur Seite das populäre, überwiegend zauberische Gṛhya-Ritual, das sich hauptsächlich um den Kult des häuslichen Feuers herumgruppierte und offenbar bereits in der vorvedischen Zeit von einer besonderen Kategorie der Priester, von den Atharvan (vgl. awest. *āthravan*) gepflegt wurde. Der Atharva-Veda, der diese volkstümliche, sicherlich urarische Überlieferung vertritt, ist aber nicht nur das älteste Denkmal des primitiven Zauberwesens, sondern zugleich eine Saṃhitā, und als solche in erster Linie ein Versuch, diesem Zauberwesen den Anstrich offizieller Gültigkeit zu verleihen und in das System der priesterlichen trayī vidyā einzuordnen. — „The Atharvan hymns — sagt Bloomfield, Grundriß der indoarischen Philologie, II, I B, S. 2 — present themselves in a form thouroughly Rishified and Brahmanized; even the mantras and rites of the most primitive ethnological flavor have been caught in the drag-net of the priestly class and made part of the universal Vedic religion." Damit hängt zusammen, daß die extatisch-emotionale Magie, schamanenhafte Dämonologie und



[1]) Inwiefern neben den soziologischen Momenten auch geographische und vor allem ethnische Differenzen das stärkere Hervortreten des magischen Elements im AV bedingt haben, ist schwer zu entscheiden. Die Magie war den Ariern ebensogut wie den Dravida-Völkern bekannt. Die Argumente G. Brown's, Studies in honor of Maurice Bloomfield, S. 75 ff. sind verfehlt.

sexuelle Orgiastik[1]) im Atharva-Veda bis auf wenige Ausnahmen ebenso wie im Ṛg-Veda gemieden werden. Die Bezeichnung deva für die Brahmanen kommt im Atharva-Veda bereits häufig vor, während anderseits eine ganze Reihe von Hymnen die Beschwörungen im Interesse der Priesterkaste behandelt.[2])

Die Konsolidierung der offiziellen priesterlichen Magie, ihre Verquickung mit dem Ritual und mit der alten Götterverehrung gelangt zum Abschluß in den Brāhmaṇas, die sich im Gegensatz zum Atharva-Veda und zu den Gṛhya Sūtra's zwar nicht ausschließlich, doch überwiegend mit dem höheren Śrauta-Ritual beschäftigen. Die Funktion des yajamāna beschränkt sich auf die formelle Opferung *(tyāga)*, auf das Einhalten bestimmter Observanzen und auf die Verteilung der Geschenke: die eigentliche Opferhandlung vollzieht der gelehrte Priester, der opferkundige Brahmane. Im Zentrum des literarischen Interesses steht das hochoffizielle Soma-Opfer, das zugleich den Hauptinhalt der meisten Brāhmaṇas bildet.: des Aitareya und des Kauṣitaki, die daneben nur noch das Agnihotra, den Rajāsūya und das Darśapūrṇamāsa behandeln, der Saṃhitā's des Schwarzen und des Weißen Yajur-Veda und des Mahātāṇḍyabrāhmaṇa des Sāma-Veda. Nur das Sāmavidhānabrāhmaṇa und das Sadviṃśabrāhmaṇa, beide zum Sāma-Veda gehörig, sind echte Lehrbücher der volkstümlichen Magie. Dadurch ist zugleich der offizielle, hieratische

---

[1]) Phallische Dämonen, die Śiśna-devāḥ, werden im RV an zwei Stellen: VII, 21, 5 und X, 93, 3 in einem ausgesprochen feindlichen Ton genannt. Bemerkenswert ist auch die Umdeutung, die im RV die Gandharven erfahren haben: im AV priapeische Buhlengeister, die den Frauen nachstellen, sind sie im RV zu dem (Sg.!) „himmlischen Gandharva" geworden — zum idealisierten Hüter des Soma und dem Förderer der Andacht. Die Entwicklung ist typisch, da sie einerseits den Abstand, anderseits den Zusammenhang zwischen dem offiziellen und des volkstümlichen Glauben illustriert. Über die Abneigung der offiziellen vedischen Religion gegen die irrationale Extatik und Orgiastik vgl. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, II. S. 134 und L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rg.-Veda S. 58.

[2]) Vgl. Whitney, Index, s. v. deva. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I S. 129.

Charakter der Hauptmasse der Brāhmaṇa-Texte bedingt: Das Material, mit dem diese Literatur operiert, ist primitiv, die Art und Weise, wie dieses Material verarbeitet wird, trägt jedoch das deutliche Gepräge einer hochintellektuellen, rationalistischen Denkweise. Ansätze zu einer festen, konsequent durchgeführten Terminologie sind bemerkbar; die Substanzen und Elemente, mit denen sich die Phantasie beschäftigt, werden klassifiziert und geordnet; allgemeine Zusammenhänge formuliert und festgehalten.

Parallel vollzieht sich der Niedergang der alten, ṛgvedischen Frömmigkeit. Während im Atharva-Veda die alten Götter nur gelegentlich in den Beschwörungen als Dämonentöter, so vor allem Agni und Indra, angerufen werden, sonst aber die Sphäre, in der der Zauberer schaltet und waltet, kaum berühren, konnte eine Umdeutung ihres Charakters in den Brāhmaṇas, wo die Methoden der Magie auf den höheren Kultus übertragen wurden, naturgemäß nicht ausbleiben. Tatsächlich ist das mythologische Weltbild der Brāhmaṇas schon äußerlich betrachtet von dem des Ṛg-Veda und des Atharva-Veda wesentlich verschieden. Im Zentrum des kosmischen Geschehens steht nicht mehr der titanenhafte Kampf des Heldengottes Indra gegen seine persönlichen Feinde, den Vṛtra, den Vala und die Dasyu's, auch nicht die primitive Dämonologie des Atharva-Veda, sondern ein permanenter, zeitloser Krieg zwischen den Göttern und ihren liturgischen Widersachern, den Asura's. Und wohl bemerkt, es kämpfen hier nicht einzelne Götter und einzelne Dämonen, sondern zwei Scharen, zwei Parteien, von denen die Götter, die Deva's, die anerkannte rituelle und kosmische Ordnung, die gültige Norm und das „Wahre“, die Asura's dagegen das „Unwahre“, das anṛtam, die Willkür, die Unberechenbarkeit und das Irrationale in dem magischen Weltbild vertreten. Dadurch erklärt sich zugleich der eigenartige Bedeutungswandel, von dem der Begriff Asura in den jüngeren vedischen Texten betroffen wurde: in den älteren Partien des Ṛg-Veda, vor allem in den Varuṇa-Liedern, als Inbegriff der göttlichen Macht, Herrlichkeit und Würde empfunden, wird das Wort Asura zum Teil schon im jüngeren Teil des Ṛg-Veda selbst, vor allem aber im Atharva-Veda und in



den Brāhmaṇa's zur Bezeichnung teuflischer, tückischer Wesen. Die Entwicklung, so merkwürdig sie zunächst erscheint, ist durchaus verständlich: Die Asura's sind ex definitione autonome Götter, Träger der māyā, der irrationalen Wunderkraft und daher dem Zwang der magischen Techniken des Opferrituals schlechthin unzugänglich. Für die theistische Frömmigkeit des Varuṇa-Kultes sind sie erhabene Lenker und Hüter des ṛta gewesen; innerhalb der magischen Weltanschauung mußten sie hingegen zu teuflischen Dämonen herabsinken, weil sie die Norm der magischen Determiniertheit durchbrachen und die Machtbefugnisse des magischen Übermenschen beeinträchtigten.[1])

Im Gegensatz dazu konnten die Deva's in die kausalen Zusammenhänge des magischen Weltbildes eingeordnet und der irrationalen Züge ihres Wesens entkleidet werden. Und zwar auf zwei verschiedenen Wegen: erstens, indem man sie zu abstrakten „Substanzen", zu den devatā's umdeutete; und zweitens, indem man sie zu den „Verwaltern", zu den adhipati's bestimmter Güter, Tätigkeiten und Erscheinungen degradierte und faktisch zu abstrakten „Sondergöttern" machte. So z. B. werden im Śat. Br. XII, 1, 3 als „Gottheiten" nicht nur Agni, Soma, Viṣṇu und Aditi sondern auch Tag und Nacht, das Jahr, die Monate, die Jahreszeiten, das Wasser und die Himmelsgegenden aufgezählt. Sonst wird zwischen den Göttern und den abstrakten Substanzen ein direktes Verhältnis der magisch-symbolischen Äquivalenz hergestellt. Man sagt etwa: diese Welt ist Agni, der Luftraum ist Soma, die Himmelswelt ist Viṣṇu. (Kauṣ. Br. VIII, 9). Oder auch: der Ruf vaṣat ist Dhātar, die Gāyatrī ist die Anumati, die Triṣṭubh ist die Rākā, die Jagatī ist die Sinīvalī, die Anuṣṭubh ist die Kuhū. (Ait.

[1]) Bekanntlich liegen die Verhältnisse im Awesta umgekehrt: die Daevas übernehmen die Rolle der bösen Dämonen und Ahura Mazda ist der wahre Gott des wahren Glaubens. Aus dieser Divergenz sei es mit Haug, Essays on the Parsis, S. 267; Die Gāthās des Zarathustra II, S. 234 auf ein indoiranisches Schisma — sei es mit Hillebrandt, Ved. Myth. III, S. 430 ff. auf spätere, kriegerische Konflikte zwischen den brahmanischen Indern und den iranischen Ahura-Verehrern zu schließen, ist nicht angängig. Ich hoffe auf das Problem in einem anderen Zusammenhang zurückkommen.

Br. III, 47): Die Identifizierung der Götter mit den Elementen des menschlichen Körpers ergibt eine folgende Reihe: Vāyu ist der prāṇa, Indrāvāyū — prāṇa und apāna, Mitrāvaruṇā — die beiden Augen, Indra — die Kraft, Sarasvati — die Rede, die Viśvadevāḥ — die Glieder des Körpers. (Ait. Br. III. 2).

Über die Funktion der Götter als „Verwalter" von Substanzen soll in diesem Zusammenhang nur das Wesentlichste kurz angedeutet werden. So wie Bṛhaspati der „Herr des brahman", Annapati „der Herr der Speise" und Prajāpatī der „Herr der Geschöpfe" ist, genau so kann auch jedem anderen Gott ein Wirkungskreis zugewiesen werden. Als Beispiel mag Atharva-Veda V, 24 angeführt werden.: Savitā prasavānām adhipatiḥ . . . . . Agnir vanaspatīnam . . . . . Dyāvāpṛthivī dātṝṇām . . . . . . Varuṇo 'pām . . . . . Mitravarunau vṛṣṭyāh . . . . . Marutaḥ parvatānām . . . . . Somo virudhām . . . . Vāyur antarikṣasya . . . . . Sūryaś cakṣuṣām . . . . . Candramā nakṣatrāṇām . . . . . Indro divaḥ. Der Zweck dieser und ähnlicher Schemata — man vgl. noch etwa Atharva-Veda III, 27; Taitt. Saṃh. V, 5, 10, 1; Kāth. XVII — ist klar: Der Gott, dessen Tun seine ihm ad hoc oder auch als ständige Funktion verliehene Kompetenz unter keinen Umständen überschreiten darf, erstarrt zu einer Marionette. Sofern ihm die „Oberaufsicht" über bestimmte Güter und Geschehnisse zukommt, ist er kein Spender, der seinen Verehrer gnädig aus freiem Willen beschenkt, sondern ein „Verwalter", mit dem man sachlich und geschäftsmäßig verhandelt und von dem man die Erfüllung seiner „Pflicht" schlechthin fordern kann. Das gefühlsmäßige Moment fehlt hier fast vollständig. Im Zentrum des Weltbildes steht nunmehr tatsächlich der Mensch, genauer gesagt der „wissende Mensch" — der „Fachmann". So bedeutet die Konsolidierung der Magie in den Brāhmaṇa's zugleich den Abschluß der vedischen Götterdämmerung, den Zerfall und den Niedergang des alten Theismus.

II.

Die Elemente der primitiven Magie.

Die Opferwissenschaft der Brāhmaṇa-Texte ist indessen nicht nur eine „Verfallserscheinung", ein Abfall von der „gesunden" Religiosität und dem naturwüchsigen Götterglauben: sie ist zugleich der erste Schritt zur Wissenschaft und zur Philosophie: eine „vorwissenschaftliche Wissenschaft" und eine „vorphilosophische Philosophie", wie sie Oldenberg, Die Weltansch. d. Br. I, S. 1 durchaus treffend charakterisiert hat.[1]) In jeder Hinsicht erweist sich die opferliturgische Spekulation als die Quelle der geistigen Kultur Altindiens. Wie der Einheitsgedanke der Upanischaden aus den Brāhmaṇas hervorwächst, hoffe ich in einer besonderen Untersuchung demnächst eingehend darzulegen. Die Anfänge der Grammatik, der Etymologie und der bewundernswerten Sprachwissenschaft des Pāṇini, des Patañjali und des Candragomin sind jedenfalls in den Brāhmaṇas zu suchen. Die Bahnen, auf denen sich das Denken der Opfertheologen bewegt, mögen uns oft „bizarr und mesquin" erscheinen, die Lektüre der endlosen Wiederholungen mag für das abendländische Stilgefühl eine harte Probe bedeuten, — daß aber in den Brāhmaṇas eine spekulative Leistung vorliegt, deren historische Tragweite kaum hoch genug eingeschätzt werden kann, darf nicht übersehen werden. Es ist unsere Aufgabe die Grundgedanken der magischen Opferwissenschaft, den Aufbau ihres Weltbildes und ihre Grundsätze zu untersuchen.

Wir beginnen mit einer kurzen zusammenfassenden Darstellung der primitiven Magie, wie sie uns im Atharva-Veda und in der Gṛhya-Literatur, vor allem im Kauśika-Sūtra entgegentritt. Wir beschäftigen uns zunächst mit den „magischen Substanzen", die neben den persönlich gedachten Dämonen, Unholden und Genien das primitive Weltbild erfüllen, das Glück und das Unglück des Menschen beeinflussen und auch ihrerseits durch besondere Techniken beeinflußt werden können.

---

[1]) Der Ausdruck „vorwissenschaftliche Wissenschaft" wird von Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. III, S. 612 ohne ersichtliche Gründe beanstandet.

Zugrunde liegt die allgemein verbreitete Vorstellung der primitiven Völkerpsychologie, daß alles, was benannt werden kann — also jeder „Begriff“ modern gesprochen — zugleich ein konkretes, dinghaftes Dasein besitzt. Der Satz des Parmenides, daß nur das Seiende ist und daß das Nichtseiende weder gedacht noch genannt werden kann, gilt auch hier in vollem Umfange. Dabei muß gleich betont werden, daß, während das moderne Denken verschiedene Seinsmodalitäten unterscheidet: die Sphäre der empirischen Naturwirklichkeit, die Region der mathematischen Gebilde, das „Seelische“ als Sammelbegriff aller psychischen Zustände, Vorstellungen und Gefühle — die primitive Logik nur das eine „Sein“ schlechthin kennt und nur das eine „Sein“ anerkennt. Tatsächliches und Phantasie fließen ineinander, Psychisches und Physisches, Person und Sache, Wirklichkeit und Vorstellung sind als Gegensatz noch gar nicht vorhanden. Ein Gefühl wie Feindschaft, Eifersucht, Liebe usw. existiert genau in derselben Art und Weise wie eine Abstraktion, und eine Abstraktion ist wiederum genau so wirklich, wie ein Naturding, das man sehen, hören und betasten kann. Das Moment der Wahrnehmbarkeit spielt dabei keine entscheidende Rolle: die abstrakten Substanzen sind eben unsichtbar, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sie nicht irgendwie faßbar und greifbar sind. So erklärt sich, daß die vedischen Texte den Ausdruck, tanū geradezu als terminus technicus für die magischen Substanzen gebrauchen. Sānkh. Gṛh. S. I, 18: Agne.....yasyāḥ patighnī tanūs tām asyā apajahi — „Welche tanū, die den Tod des Gatten herbeiführt, an ihr (d. h. an der Braut, haftet), diese tanū, o Agni, vertreibe von ihr.“ In der gleichen Stelle des Śānkh. Gṛh. S. wird noch eine aputriyā tanū — die „Substanz der Sohnlosigkeit“ und eine apaśavyā tanū, die „Substanz der Viehlosigkeit“ erwähnt. Ähnlich Pārask. Gṛh. S. I, 11, 2: patighnī tanū, prajāghnī tanū, gṛhaghnī tanū und yaśoghnī tanū. An die Wasser, in denen heilbringende Substanzen der Reinigung und der Unsterblichkeit enthalten sind, spricht man Ath. Veda I, 33, 4: śivena mā cakṣuṣā paśyatāpaḥ, śivayā tanvopa spṛśata tvacam me — „Mit dem heilbringenden Auge schauet auf mich, o Wasser: mit einer heilbringenden tanū bedecket

meine Haut. Als magische Substanz ist tanū wohl auch im Ath. Veda I, 1, 1 aufzufassen; ye triṣaptāh pariyanti viśvā rūpāni bibhratah, Vācaspatir balā teṣām tanvo adya dadhātu me — „Die drei mal sieben, welche herumgehen tragend alle Gestalten, ihre Kräfte und ihre tanū's möge mir der Vācaspati verleihen.“ Was ye triṣaptāh sind, bleibt allerdings gänzlich schleierhaft.

Sonst geht der dinghafte Charakter der magischen Substanzen aus der Art und Weise, wie von ihnen in den Zaubersprüchen gesprochen wird, deutlich hervor. Den āyuṣkāma „füllt“ man mit Monaten und Jahreszeiten (Ath. Veda I, 35, 4). Den Feind „umgibt“ man mit Kraftlosigkeit *(sedi)*, mit „furchtbarem Unglück“ *(ugrā vyṛddhi)* und „Mißerfolg, der sich durch keine Gegenbeschwörung aufheben läßt“ *(anapravacanā arati)* — mit „Mühsal“ *(śramas)* und mit „Schwäche“ *(tandri)* (Ath. V. VIII, 8, 9). Die „Gegenrede“ in der öffentlichen Diskussion — die „pratipraś“ „vernichtet“ man mit Hilfe einer Zauberpflanze (Ath. V. II, 27, 1). Der Zorn *(manyu)* wird vom Herzen wie die Bogensehne von dem Bogen „gelöst“, unter einem Stein „vergraben“ und „mit Fuß und Vorderfuß“ getreten. (Ath. V. VI, 42, 1—3.) Den Neid läßt man wie den Dampf aus einem Schlauch heraus (Ath. V. VI, 18, 3). Als magische Substanzen sind auch Abstrakta aufzufassen wie sarvatāti, ariṣṭatāti, nirṛti, arati, anumati, ākūti, puraṃdhi und dgl. m.: Bildungen, die auch im Ṛg-Veda eine Rolle spielen und z. T., wie puraṃdhi = awestisch pārendi; sarvatāti = awestisch haurwatāt aus der der indoiranischen Zeit stammen. Zu erwähnen sind ferner Begriffe wie „Nahrungsfülle“ *(annādya)*, „Nachkommenschaft“ *(prajā)*, „Viehreichtum“ *(paśu)* und vor allem tejas, yaśas und vacas als Substanzen des Glücks, der geistigen Überlegenheit, des Ruhmes und des Ansehens. So z. B. spricht man zu der Braut, Śānkh. Gṛh. S. I, 6: „Nachkommenschaft setze ich in dich, das Vieh setze ich in dich, Ansehen und Glanz der Gelehrsamkeit *(brahmavarcas)* setze ich in dich.“ Dinghafte Substanzen sind auch die Schuld und die Sünde *(enas, ṛṇa, kilbiṣa)*. Treffend bemerkt Bloomfield: „Not only is sin an individual, conscious act in violation of the laws of the gods and the universe,

but it exists as an independent morbid substance or entity which may fasten itself upon man without his conscious participation, or at least without his choice or sanction." Ähnlich ist auch die „falsche Beschuldigung" eine Substanz, die an dem Beschuldigten haften bleibt und durch besondere Reinigungszeremonien beseitigt wird (Vgl. hierzu Kauś. S. XLVI, 1—3).

Einer besonderen Hervorhebung bedarf endlich eine Gruppe von Substanzen, die durch Relativsätze umschrieben werden: (Ath. V. I. 18, 3): yat te ātmani tanvām ghoram asti, yad vā keśeṣu praticakṣane vā, sarvam tad vacāpa hanmo vayam; Ath. V. III, 23, 1: yena vehad babhūvitha nāśayamasi tat tvat; Ath. V. XIV, 2, 66: yad duṣkṛtam vivāhe vahatau ca yat, tat saṃbhalasya kambale mṛjmahe duritam vayam. Der astrakte und unpersönliche, zugleich aber dinghafte und konkrete Charakter der magischen Substanzen kommt in diesen Wendungen deutlich zum Ausdruck.

In dem Begriff der magischen Substanz ist implicite der Sinn und auch die Möglichkeit der magischen Praxis vorgezeichnet: die magischen Substanzen sind gleichsam vergröberte Ideen der platonischen Metaphysik. Sie haften an Sachen und Personen und bestimmen das Wesen und den Charakter des Individuums. Es gibt einen besonderen Typus der habituellen magischen Methexis, des „normalen" Zusammenhangs zwischen bestimmten Substanzen und bestimmten Gegenständen: im Elefanten wohnt die Substanz des hastivarcas, eine besondere „Kraft" *(vīrya)* durchdringt den Tiger, den Eber, den Stier und die Waldbäume (Ath. Veda VI, 38; I, 53, 3). Die „Nahrungsfülle" ist im Ziegenfleisch enthalten, die Schnelligkeit im Fisch und das brahmavarcas im Rebhuhn (Śānkh. Gṛh. S. I, 27). An dem Schermesser haftet die „Schärfe" *(tejas)* (Śānkh. Gṛh. S. I. 28). Die Substanz des „Wohlstandes" durchdringt und haftet an allem, was zum „glücklichen Haushalt" gehört; bei der Errichtung des eigenen Hausstandes holt man daher das Feuer von einem Vaiśya, der viele Kühe besitzt. (Pārask. Gṛh. S. I. 2, 3). Im Wasser ist die „Reinigung", die „heilende Potenz" und die „Unsterblichkeit" (Ath. V. I, 4, 4; III, 7). Die „heilende Potenz" *(amīva-cātana,* wörtl.

die „Vertreibung der Krankheit") gehört auch zum Wesen der Kräuter, die als panaceae eine häufige Verwendung in der magischen Therapie finden. Der Ruhm *(yaśas)* wohnt im Gold, in der Sonne und auch in den heiligen Liedern (Ath. V. VII, 70, 1). Der Hasser ist ein Hasser, weil ihn die Substanz des dveṣas erfüllt, die Qualität des Brahmanen bedingt in gleicher Weise der Anteil am brahman, die des Kriegers am kṣatra und rājya usw.

Die magische Methexis ist indessen keineswegs grundsätzlich unlösbar, sondern in vielen Fällen rein akzidentiell und temporär. Jede Substanz kann ihren Träger verlassen und sich frei bewegen. Die Substanz der jāyāniya-Krankheit fliegt umher, beschwingt wie ein Vogel und setzt sich im Inneren des Menschen fest. (Ath. V. VII, 76, 4). Der „böse Gedanke" *(manaspāpa)* treibt sich herrenlos in der Welt herum und verführt den Menschen zum Unrechten (Ath. V. VI, 45, 1). Es gibt besondere Orte und Gegenden, wo man dem Einfluß der Substanzen ausgesetzt ist; so vor allem am Kreuzweg, an der Stelle, wo sich zwei schiffbare Flüsse vereinigen usw. Auch gibt es besondere ominöse Situationen: bei der Hochzeit, in der Nähe einer schwangeren Frau und bei der Leichenbestattung. Ist man selbst durch eine „unheilvolle" *(ghora)* Substanz befleckt, so versucht man sie zu entfernen. Das „Übel" überträgt man auf den Feind, das „Glück" sucht man dauernd zu behalten. Soweit es sich um eine unmittelbare, räumliche Berührung mit den Substanzen handelt, können wir von einer „direkten Magie" sprechen. Daneben gibt es aber andere Möglichkeiten auf die Substanzen einzuwirken, ohne mit ihnen in einem direkten Kontakt zu stehen. Die magische Fernwirkung ermöglicht das Gesetz der „symbolischen Äquivalenz", wonach jeder Gegenstand nicht nur das ist, was er ist, sondern kraft einer geheimnisvollen, das ganze Universum umspannenden Identität, etwas gänzlich Verschiedenes. Treffend sagt L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les societés inferieures, S. 77: „Dans les répresentations collectives de la mentalité primitive les objets, les êtres, les phémomenes peuvent être d'une façon incompréhensible pour nous à la fois eux mêmes et autres choses qu'eux même." Anders ausgedrückt, das ma-

gische Universum ist nicht bloß ein Sammelsurium von Substanzen und Gegenständen, die gleichsam ein isoliertes Dasein führen, sondern eine organische Ganzheit, in der alles mit allem irgendwie zusammenhängt: der Teil mit dem Ganzen, das Ganze mit dem Teile und folglich auch alle Teile untereinander im tiefsten Sinne der geheimnisvollen, verborgenen Gleichwertigkeit. Hat sich der Zauberer eines Äquivalentes bemächtigt, so ist zugleich das leibhaftige Original seinem Willen unterworfen: jede Veränderung, die er an dem Äquivalent vornimmt, ruft mit einer zwingenden Notwendigkeit dieselbe Veränderung an dem Original hervor. Es kommt nur darauf an, daß man die unbekannte Äquivalenz erkennt und für seine Zwecke dienstbar macht.

Über den Sinn der magischen Symbolik ist dabei folgendes zu bemerken: Symbol soll hier nicht in dem abgeblaßten, farblosen Sinn des modernen Sprachgebrauches, sondern, wie immer in der Sphäre der Magie, ganz wörtlich, konkret und dinghaft, als faktische Wiederholung des dargestellten Geschehens verstanden werden. Magische Symbole können wohl mit der Zeit ihres Sinnes verlustig gehen und namentlich in dem offiziellen traditionalistisch geregelten Kultus zu einer „feierlichen Konvention" erstarren; daß sie aber ursprünglich mehr als dieses gewesen sind, darf nicht übersehen werden. Damit ist zugleich der Umfang der „symbolischen Magie" angedeutet: sie liegt vor überall dort, wo die zauberische Handlung nicht an dem Gegenstand selbst, sondern an seinem symbolischen Substitut, an seinem Äquivalent ausgeführt wird. Die magische Handlung selbst ist nie symbolisch.

Sonst sind die allgemeinen Voraussetzungen der magischen Praxis die gleichen wie bei der direkten Magie: die Aufgabe des Zauberers erschöpft sich im Aufheben der vorhandenen und im Herstellen einer neuen Methexis. *Neue Substanzen können grundsätzlich nicht geschaffen werden.* Nur die Konfiguration der Materie, wenn man so sagen darf, wird geändert. Und zwar wiederum nicht frei nach der Laune des Zauberers, sondern nach Maßgabe einer abstrakten und absolut bindenden Gesetzmäßigkeit, welche die magische Praxis regelt und bestimmt. Im Rahmen dieser Ge-

setzmäßigkeit sind allerdings die Möglichkeiten, Äquivalenzen herzustellen, schlechthin unübersehbar und die Macht des „wissenden Fachmannes", des „magischen Übermenschen" schrankenlos.

III.

Die Opferwissenschaft als System der hieratischen Magie. Termini technici und das Ideal der magischen Ordnung.

Wir betrachten nunmehr, wie die Elemente des primitiven Zauberwesens in den Brāhmaṇa-Texten weiter verarbeitet und zu einem System der offiziellen, hieratische Magie ausgebaut wurden. Der Grundsatz des magischen Begriffsrealismus behält auch hier seine volle Gültigkeit. Das Glück und das Unglück sind auch hier konkrete Substanzen, die man ergreifen, bezw. abschütteln und übertragen kann. Daß die unheilvollen *(ghora)* Substanzen gegenüber den Substanzen des Glücks, und des Gedeihens stark zurücktreten, ist durch den Charakter des höheren Śrauta-Rituals bedingt. Das Paradigma des Opfers ist hier das Wunschopfer *(kāmyeṣṭi)*, durch das der Mensch die irdischen und die jenseitigen Güter zu erwerben hofft. Wir hören danach überwiegend von Substanzen wie ruc, śrī, bhūti, tejas, yaśas, vīrya, bāla, indriya usw. Der Krieger wünscht die Herrschaft *(kṣatra)* und der Priester den „Glanz der Gelehrsamkeit" *(brahmavarcas)*. Daneben wird immer wieder die Trias: die Nahrungsfülle *(annādya)*, der Viehreichtum *(paśu)* und die Nachkommenschaft *(prajā)* erwähnt. Und endlich das höchste Gut dieser von der Lebensmüdigkeit der späteren Soteriologien noch weit entfernten Epoche: die volle Lebensdauer auf der Erde, das „volle Leben" *(āyus)* und die „Usterblichkeit" *(amṛta)* in der Himmelswelt. Aber vor allem das „volle Leben" — die „hundert Herbste". Denn: ya eva śatam varṣāni yo vā bhūyāṃsi jīvati, sa haiva tad amṛtam āpnoti (Śat. Br. X, 2, 6, 8).

Den Substanzen des Glücks und des Gedeihens stehen zur Seite die magisch liturgischen Substanzen des Opfers, echte

Erzeugnisse der priesterlichen Phantasie und des priesterlichen Denkens; das brahman — die heilige Macht des sakralen Wortes und des sakralen Wissens, die magische „Essenz" *(rasa)* der drei Veden; ferner die heiligen Metra zu einer Klimax der sapta cchandāmsi caturuttarāni geordnet, Gesänge *(sāmāni)*, Sprüche *(yajūṃṣi)* und das ganze System liturgischer Kunstgriffe und Requisite. Zwischen dem Ritus und den Substanzen des Glückes und des Gedeihens besteht der Zusammenhang der magischen Äquivalenz: zwei Gāyatrī-Strophen sind tejas und brahmavarcas, zwei Uṣṇih — die volle Lebensdauer, zwei Bṛhatī — śrī und yaśas, zwei Tristubh — vīrya und indriya, zwei Jagatī — das Vieh, zwei Virāj — die Speise (Ait. Br. I. 5). Oder auch: das dem Agni gewidmete Tier ist das tejas, das dem Sūrya — die ruc, das dem Bṛhaspati — das brahmavarcas. Daraus die Nutzanwendung: tisro'jāś śvetā garbhinir ālabheta brahmavarcaskāma. āgneyām vasantā, saurīm grīṣme, bārhaspatyām śarade. yad āgneyī mukhata eva tayā tejo dhatte, yat saurī madhyata eva tayā rucam dhatte, yat bārhaspatyā upariṣād eva tayā brahmavarcasam (Kāth. XIII, 1). Zwischen den Melodien, den vier Kasten und den glückverleihenden Substanzien konstruiert man einen folgenden Zusammenhang (Ait. Br. VIII, 4)

brahman	=	trivṛt	=	tejas
kṣatra	=	pañcadaśa	=	vīrya
viśah	=	saptadaśa	=	prajāti
śūdra	=	ekaviṃśa	=	pratiṣṭhā

Weitere Belege solcher Äquivalenzen anzuführen ist wohl überflüssig. Wir haben hier mit den berüchtigten Identifikationen der Brāhmanas zu tun, die seit jeher das Gespött der abendländischen Wissenschaft gewesen sind, und nach dem Urteil Max Müllers und Schröders nur im gleichen Sinne wie die literarischen Erzeugnisse der Schwachsinnigen studiert zu werden verdienen. Ohne die unhistorische Einstellung zu billigen, die für eine so negative Beurteilung des Wertes der Brāhmana-Texte maßgebend war, wird man wohl zugeben müssen, daß das Hauptinteresse weniger das Material, als vielmehr die Art und Weise wie dieses Material in der priesterlichen Opferwissenschaft bearbeitet wurde, also die logischen Kategorien

des magischen Denkens und der allgemeine formale Aufbau des Universums bieten kann. Hier muß vor allem die Terminologie der Opferwissenschaft, die bis jetzt gar nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wurde, eingehend erörtert werden.

Daß die Brāhmana-Texte feste termini technici besitzen, kann nicht bezweifelt werden. In erster Linie handelt es sich um Ausdrücke, die das Verhältnis der magischen Äquivalenz umschreiben. Das Äquivalent ist die pratimā der pramā: das Abbild des Originals. Kauṣ. Br. XI, 8: yathā ha va ana evam yajñah pratimayā. Kāth. XIII, 1: dvādaśadhā ha tvai (?) sa praśitrāni parijahāra. tatra dvādaśa dhenūr dadau. yad dvādaśa dadāti saiva tasya pratimā. Pār. Gṛh. S. III, 2, 2: samvatsarasya pratimā yā, tām rātrīm upasmāhe. Den Sinn des Wortes pratimā erklärt richtig Sāyana zu Ath. V. III, 10, 3 als „pratikṛtirūpam, pratinidhitvena nirmīyata iti pratimā." Als terminus technicus der Opferwissenschaft ist pratimā bereits im Rg-Veda (neben nidāna und pramā) und vor allem im Atharva-Veda belegt. Rg-Veda X, 114, 2: tisro deṣṭrāya nirṛtīr upāsate dīrghaśruto vi hi jānanti vahnayah; tāsām nicikyuh kavayo nidānam pareṣu yā guhyeṣu vrateṣu; ibid. X, 130, 3: kāsīt pramā pratimā kiṃ nidānam, ājyam kim āsīt pariddhih kā āsīt, chandah kim āsīt praūgam kim uktham yad devā devam ayajanta viśve. Der Gebrauch des Wortes pratimā im Atharva-Veda deckt sich durchaus mit dem der Brāhmaṇa-Texte: Ath. V. III, 10, 3: saṃvatsarasya pratimām yām tvā rātry upāsmāhe, sā na āyuṣmatīm prajām rayaspoṣena saṃsṛja. ibid. VIII, 9, 6: vaiśvānarasya pratimopari dyaur. ibid. IX, 4, 2: apām yo agre pratimā babhūva prabhuh sarvasmai pṛthivīva devī, pitā vatsānām patir aghnyānām sāhasre poṣe api nah kṛṇotu. Nicht ganz klar ist Ath. V. XVIII, 4, 5: juhūr dādhāra dyām, upabhṛd antarikṣam, dhruvā dādhāra pṛthivīm pratiṣṭhām; pratimām lokā ghṛtapṛṣṭhāh svargāh kāmam kāmam yajamānāya duhrām. Sāyana liest pratiimām: imām dhruvayā dharitām pṛthivīm praty abhilakṣya ghṛtapṛṣṭhāh. Die Strophe ergibt einen guten Sinn, wenn man pratimā statt pratimāṃ liest: „als eine pratimā (der Opferlöffel) mögen die Welten . . . . . jeglichen Wunsch des yajamāna erfüllen."

Fast synonym mit pratimā ist der Ausdruck rūpa — die „Form", das „magische Eidos" im Sinne des Wesenhaften und Essentiellen. Pārask. Gṛh. S. I, 3, 20: yan madhuno madhavyam paramam rūpam annādyam, tenāham madhuno madhavyena paramena rūpenānnadyena paramo madhavyo' 'nnādo 'śāniti. Kāth. XIII, 1: tiśro' jāś śvetā . . . . ālabheta . . . . . . yac chvetā ruca eva tad rūpam. Sat. Br. X, 2, 6, 16: agnir amṛtam tad dhy ādityasya rūpam. ibidem: tad dhi yajuṣmatīnām rūpam. ibidem: prāno' mṛtam tad dhy agne rūpam Ait. Ār. III, 1, 6: bṛhad-rathaṃtarasya rūpena saṃhitā saṃdhiyata iti Tarukṣyah. vāg vai rathaṃtarasya rūpam, prāno bṛhata, ubhābhyām u khalu samhitā samdhiyate vācā vā prāṇenaca. abhirūpa heißt „magisch konform" — rūpasaṃṛddha" — „vollendet in bezug auf magische Äquivalenz". Ait. Br. I, 19, 6: yad yajñe 'bhirūpam tat samṛddham. ibidem I, 4, 9 etad vai yajñasya saṃṛddham, yad rūpa-saṃṛddham. Zu erwähnen wäre noch der Ausdruck saloma: Kauṣ. Br. VIII, 9: ājyahaviṣo devatā, payovrato yajamāna, tat salomam.

Der kausale Nexus, der zwei äquivalente Substanzen verbindet und ihre symbolische Identität begründet, heißt nidāna, ein Begriff, der deutlich auf die Vorstellung des magischen „Bindens" *(niVdā)* hinweist und im Rg-Veda in der konkreten Bedeutung „Strick", „Fessel" belegt ist. In den Brāhmana-Texten heißt nidāna soviel wie „symbolische Verbindung"; nidānavant — „durch das nidāna magische Substanzen beherrschend"; nidānena — „auf Grund der symbolischen Verbindung" (nicht „in Wahrheit" oder „eigentlich" wie das P. W. übersetzt). Ait. Br. II, 11: yajamāno vā eṣa nidānena paśuh. Śat. Br. IV, 4, 2, 18: agnir vā eṣa nidānena yad āgnidhrah. ibidem III, 2, 3, 15 vāg ghy eṣā *(Pathyā Svasti)* nidānena. ibidem III, 2, 4, 10 und 15: vāg vai somakrayanī nidānena.

In derselben Sphäre bewegt sich der Ausdruck bandhu. Die anzusetzende Grundbedeutung ist das „Verbundensein" im Sinne der „Verwandtschaft", woraus die Bedeutung des magischen Zusammenhangs und der magischen Äquivalenz als eine bloße Erweiterung des Begriffs leicht verständlich ist. Denn so wie das „Bündnis" die Bundesgenossen und das Band

der Blutsverwandtschaft die Angehörigen eines Stammes oder einer Sippe magisch zusammenhält, genau so beruhen auch die symbolischen Äquivalenzen der Magie auf einer tiefen, geheimnisvollen Affinität der Substanzen. Je weiter reicht der magische bandhu, um so mächtiger ist der Mensch, der ihn kennt und besitzt *(bandhuvant)*. Und umgekehrt: um eine Wesenheit zu beherrschen, genügt es ihren bandhu zu kennen: Āligi ca Viligi ca, pitā ca mātā ca vidma vah sarvato bandho (sic!) arasāh! kim kariṣyatha? (Ath. V. V, 13, 7).

In der Opferwissenschaft bekommt indessen der Begriff bandhu eine besondere Nüancierung: um die glückverheißenden Substanzen durch das Opfer zu gewinnen, die Substanzen des Unheils abzuwehren, muß man die „zugehörigen" — „konformen" Riten und Opfersprüche kennen. M. a. W: jedem rituellen Akt kommt eine besondere magische Wirkung zu und diese Wirkung ist sein bandhu — sein „Sinn", jedoch nicht in der farblosen Bedeutung, wie wir das Wort verstehen, sondern eben sein „Sinn" im Sinne der magischen Symbolik, welche die Möglichkeit der Opfertechnologie begründet. Śat. Br. I, 3, 1, 22: prokṣaniṣu pavitre bhavatah. te tata ādatte tābhyām ājyam utpunāty; eko vā utpavanasya bandhur. medhyam evaitat karoti. ibidem III, 1, 3, 12: traikakudam bhavati (der Stein, der beim Opfer gesalbt wird) yatra vā Indro vṛtram ahaṃs, tasya yad akṣy āsīt tam girim trikakudam akarot. tad yat traikakudam bhavati, cakṣuṣy evaitac cakṣur dadhāti. tasmāt traikakudam bhavati. yadi traikakudam na vindet, apy atraikakudam eva syāt: samānī hy evāñjanasya bandhutā — „denn fürwahr, gleich ist (in den beiden Fällen) die magische Äquivalenz des Salbens". Ähnlich Śat. Br. III, 5, 4, 4: so'bhrim ādatte: 'devasya tvā savitah prasave, 'śvinor bāhubhyām puṣno hastābhyām ādade, nāry āsīti' (Vāj. S. V, 22) samāna hy etasya bandhur (scil. wie oben III, 5, 4, 3 dargelegt wurde). Treffend bemerkt Oldenberg, Die Weltansch. der Br., daß der Inhalt des Brāhmaṇas genau genommen nichts anderes ist als die Darlegung des bandhu: nicht die positive Beschreibung des Rituals, womit sich hauptsächlich die Sūtra-Literatur beschäftigt, sondern die Analyse und die Erörterung der magischen Äquivalenzen, die das richtige Funktionieren des liturgischen Mechanismus ermöglichen.

Ein Synonym von nidāna und bandhu ist endlich der Ausdruck brāhmaṇa (neutr.). Der etymologische Zusammenhang mit brahman ist sicher, die semosiologische Ableitung bereitet indessen Schwierigkeiten. Es erscheint zweckmäßig, diesen Zusammenhang überhaupt außer Acht zu lassen und sich ausschließlich an den Sprachgebrauch der Texte zu halten. „Das Wort brāhmaṇa — sagt Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, S. 164 — bedeutet zunächst eine einzelne Erklärung oder Äußerung eines gelehrten Priesters, eines Doktors der Opferwissenschaft über irgend einen Punkt des Rituals. Kollektivisch bezeichnet das Wort dann eine Sammlung von solchen Aussprüchen und Erörterungen der Priester über die Opferwissenschaft". Der wirkliche Sinn des Wortes ist damit m. A. nach nicht getroffen. Daß die Begriffe brāhmaṇa und bandhu durchaus promiscue gebraucht werden, — die Phrase tasyoktam brāhmaṇam kommt in den Schlußpartien des Śat. Brāhm. ganz im gleichen Sinne vor, wie in den früheren Büchern die Phrase tasyokto bandhuḥ — hat schon Albrecht Weber Ind. Literaturgeschichte S. 11 A. und S. 119 richtig beobachtet. bandhu heißt aber, wie oben dargelegt wurde, nicht der „sinngemäße Zusammenhang", sondern der „magische Zusammenhang", die „Äquivalenz", und diese Bedeutung muß auch für den Begriff brāhmaṇa angenommen werden. Die Phrase tasyoktam brāhmaṇaṃ heißt demnach nicht „gegeben ist die Erklärung" sondern „erklärt ist die Äquivalenz", speziell die „liturgisch-kosmische Äquivalenz" des betreffenden Opfers. Ait. Br. VI, 25, 1: dūrohanam rohati. tasyoktam brāhmanaṃ; nämlich ibidem IV, 21: āhūya dūrohanam rohati. svarga vai loko dūrohanam vāg āhavo, brahma vai vāk. Śat. Br. III, 2, 4, 1: tad dhiṣṇyānām brāhmaṇe vyākhyāyate — „im Zusammenhang mit den Äquivalenzen der dhiṣṇyāḥ wird dieses erklärt", worauf ibidem III, 6, 2 ff. die Symbolik der dhiṣnyāḥ besprochen wird. Ähnlich Ait. Br. I, 25: śiro vā etad yajñasya yad atithyam, grīvā upasadaḥ . . . . . tad u ha smāhopāvir Jānaśruteya upasadām kila vaitad brāhmaṇe: yasmād apy aślīlasya śrotriyasya mukham vy eva jñāyate triptum iva vibhātīvety; ājyahaviṣo hy upasado, grīvām mukham adhyāhitam. tasmād dha sma tadāha —. „Fürwahr die atithya-

Spende ist der Kopf des Opfers, die upasadaḥ sind der Nacken ..... in bezug auf diese symbolische Äquivalenz pflegte Upāvi Jānaśruteya zu sagen: 'daher ist sogar das Antlitz eines häßlichen śrotriya gleichsam zufrieden und strahlend; denn die Butterspenden sind die upasadaḥ und (zugleich) der Kopf, der auf dem Nacken sitzt.' So pflegte er er zu sagen." Zu erwähnen wäre noch Śat. Br. IV, 1, 5, 15 und XIII, 4, 1, 5—6, vgl. auch Ait. Ar. III, 7, 6,

Neben den Ausdrücken für das Verhältnis der magischen Äquivalenz sind endlich noch andere termini technici zu berücksichtigen, in denen die Opfertheologen den Aufbau des Universums und die Beziehungen von Substanzen zu formulieren bemüht waren. Es handelt sich vor allem um zwei Ausdrücke āyatana und pratiṣṭhā.

āyatana ist im gewissen Sinnne ein Korrelationsbegriff zu nidāna und bedeutet das „Gebiet", an das eine Substanz durch das nidāna gebunden ist. Die Aufgabe des Opfers ist jeder Substanz das richtige āyatana zuzuweisen, d. h. jede Substanz an die ihr zukommende Wirkungssphäre zu „fesseln", damit sie „nicht herausfällt". Vgl. z. B. Kāth. XIX, 5: pracyuto vā eṣa etarhy āyatanād; ibidem XX, 1 etan mā katipayatham yajur āyatanād acucyavād iti. Hat man das āyatana einer Substanz in seiner Gewalt, so beherrscht man zu gleicher Zeit alle Substanzen, die an dieses āyatana gebunden sind. Taitt. Saṃh. V, 2, 4, 3: svakṛta iriṇa upadadhāti pradare vai, tad vai nirṛtyā āyatanam; sva evāyatane nirṛtim niravadayate. Und umgekehrt: kennt man die geheime Äquivalenz, so beherrscht man das āyatana. Taitt. Saṃh. II, 6, 1: samvatsaro vā agnir vaiśvānara, samvatsaraḥ khalu devānām āyatanam. etasmād vā āyatanād devā asurān ajayan. yad vaiśvānaram dvādaśa-kapālam nirvāpati devānām āyatane yatate, jayati tam saṃgrāmam. Daß äquivalente Substanzen das gleiche āyatana haben, ist selbstverständlich: der Ausdruck āyatanena wird daher häufig im gleichen Sinne wie nidānena gebraucht. Ait. Br. S. 122 ed. Aufrecht: rāthamtaram hy etad ahar āyatanena — „Mit der Melodie rathamtara identisch ist dieser Tag auf Grund des (gleichen) āyatana." Ähnlich ibidem S. 127: bārhatam hy etad ahar āyatanena. Zugleich bedeutet

āyatana soviel wie „Standort", die „Stätte, wo man sich sicher fühlt; āyatanavant — ähnlich wie nidānavant und bandhuvant — „magisch gesichert" und „immun". Kāth. XXVIII, 10 te . . . . nidānavanta āyatanavantaḥ kartavyā. Um den Feind zu vernichten genügt es daher ihn des āyatana zu berauben: Kāth. XXVIII, 3: yam dviṣyāt triṣṭubhā tasya yajed; ojo vai vīryam triṣṭub. ojasā evainam vīryena āyatanāc chinatti so' nāyatanaḥ parābhavati. Vgl. auch Ath. Veda XI, 3, 49: anāyatano mariṣyasiti und ibidem XV, 12, 7 asmiṃl loka āyatanam śiṣyate. Die Aufgabe des Opfers ist für den yajamāna ein āyatana zu gewinnen, damit er nicht „haltlos" lebt und stirbt.

Mit dem Begriff āyatana berührt sich vielfach der Begriff pratiṣṭhā, das „worauf man steht", ein „fester Stützpunkt", die „Grundlage". Jede magische Substanz hat ihre pratiṣṭhā, d. h. sie ist in einer anderen Substanz magisch begründet und gegründet. Die Aufgabe des Opfers ist die Substanzen aufeinander zu stützen. Ait. Br. XXVII, 8, 5: pratiṣṭhā vā ekāhaḥ, pratiṣṭhāyām eva tad yajñam antataḥ pratiṣṭhāpayati. Kāth. XXXIV, 1 vāg vai pṛśniḥ pratiṣṭhā, vācy eva tad yajñasyāntataḥ pratiḥiṣṭhanti. In diesem Sinne parallel mit der normalen Formel tat enat svāyām prahiṣṭhāyām pratiṣṭhāpayanti gebrauchen die Brāhmaṇas den Ausdruck pratiṣṭhām gacchati bezw. gamayati. Taitt. Saṃh. VII, 5, 5: yad madhyamdine dīvyeta vaṣatkāra-nidhānam sāmā kuryur. vaṣatkāro vai yajñasya pratiṣṭhā, pratiṣṭhā evainad gamayati.

In einer Substanz seine pratiṣṭhā haben, bezw. „gegründet sein" (pratitiṣṭhati mit Loc.) heißt aber so viel, wie diese Substanz magisch beherrschen und besitzen. Die magischen Äquivalenzen spielen dabei naturgemäß eine wichtige Rolle. Ait. Br. XIII, 31, 13: dvipratiṣṭho vai puruṣaś, catuṣpadāḥ paśavo, yajamānam eva tat dvipratiṣṭham catuḥpātsu paśuṣu pratisthāpayati. Kauṣ Br. XIV, 2 śrir virād annādyam: śriyām tad virājy annādye pratitiṣṭhati. Besonders ausgiebig ist das Kāthaka (vgl. Simons, Index Verborum, s. v.): X. 4. saṃvatsaro vai agniḥ vaiśvānara; āyus saṃvatsaras: saṃvatsara evainam āyuṣi pratisthāpayati, sarvam āyur eti; XXX, 5: annam vā arkyam annāda eva tena pratitiṣṭhati; XXII, 4

svargo vai loka virād; dvipādo yajamānas. svarga eva talloke virāji dvipādo yajamānās pratitiṣṭhanti; XXVIII, ṣaḍ ṛco bhavanti, ṣaḍ vā ṛtava, ṛteṣu eva pratitiṣṭhati; XIV, 9: vāg vai sarasvatī, vacy eva pratitiṣṭhati; XIV, 10: indriyam vīryam bṛhad indriya evā vīrye pratitiṣṭhati. Usw.

Einer besonderen Hervorhebung verdient die parallele Verwendung der Begriffe pratiṣṭhā, śānti und kḷpti. Ich führe an folgende Belege aus dem Ait. Brāhmaṇa: XI, 6, 2: ṣaḷ iti vaṣatkaroti, ṣaḷ vā ṛtava, ṛtūn eva tat kalpayati, ṛtūn pratiṣṭhāpayati. ṛtūn vai pratitiṣṭhata idam sarvam anu pratitiṣṭhati yad idam kiṃca. pratitiṣṭhati ya evam veda. XI, 8, 2: vajro vai vaṣatkārah sa eṣo prahṛto' śānto, dīdāya. tasya haitasya na sarva iva śāntim veda, na pratitiṣṭhām. tasmād dhāpy etarhi bhūyān eva mṛtyus. tasya haiṣaiva śāntir eṣā pratiṣṭhā vāg ity eva vaṣatkṛtya-vaṣatkṛtya vāg ity anumantrayeta, sa enam śānto na hinasti. XXXVI, 1, 1: evaikāhikam pratahsavanam, aikāhikam tṛtīyasavanam, ete vai śānte, kḷpte, pratiṣṭhite savane yad aikāhike. śāntyai, kḷptyai pratiṣṭhityā apracyutyā.

Die Begriffe apratiṣṭhita und aśānta sind demnach identisch. Ein Mensch der nicht „gut gestellt" ist, der keine pratiṣṭhā besitzt, ist dem Untergang geweiht. Im AV. VIII, 8, 21 verflucht man den Feind mit dem Spruch: mā jñātāram mā pratiṣṭhām vidanta, mitho vighnānā upayantu mṛtyum. Ähnlich Śat. Br. I, 9, 3, 12, wo man den dviṣat dadurch vernichtet, daß man ihn (mit dem Spruch Vāj. S. II, 25) des Anteils an der Speise und an der pratiṣṭhā beraubt.

Durch das Opfer gewinnt der „haltlose" Mensch seine pratiṣṭhā wieder. Ait. Br. I, 1, 8: ghṛte carum nirvapeta yo 'pratiṣṭhito manyetāsyām vāva sa na pratitiṣṭhati, yo na pratitiṣṭhati. Kāth. XXV, 2: yat samam pratiṣṭhitam tasmin yajeta gataśrīh. pratiṣṭhā vā etasmā eṣṭavyā, yo gataśrīh. etad bhūmyāh pratiṣṭhitam yat samam. pratiṣṭhām evāsmai vindanti. gacchati pratiṣṭhām. Auch hier erweist sich der Ritus als eine magische Technik, die das Wohlergehen und das Glück des Menschen begründet, magische Sicherhiet, Festigkeit und Immunität verleiht.

Indessen ist die Opfertechnologie der Brāhmana-Texte

mehr als ein bloßes Mittel einzelne Güter zu gewinnen: der Hauptakzent muß vielmehr auf ihre ordnende und das Weltgeschehen lenkende Rolle gelegt werden, auf ihre regulative Funktion in dem kosmischen Gefüge. „Das ganze Universum richtet sich nach dem Opfer" erklärt das Śat. Br. III, 6, 3, 1 und damit ist zugleich der höhere, sublimierte Sinn und Zweck des Opfers angedeutet: das normale Funktionieren der kosmischen Gesetze zu sichern und das Ideal der magischen Harmonie zu verwirklichen. Die Welt ist eine „Ganzheit", aber die Ganzheit ist gespalten; es gibt neben der magischen Ratio das Irrationale, neben dem Gesetz den Zufall, neben den Devas die Asuras. So z. B. ist die volle Lebensdauer, das summum bonum des irdischen Daseins, zugleich die Norm: daß der Mensch hundert Jahre lebt, ist das Gesetz; daß er früher stirbt ist die Durchbrechung der Ordnung, das „was nicht sein sollte" — das „Unglück". Dämonische Mächte lauern umher und bedrohen die Ordnung. Das primitive Zauberwesen gibt dem Menschen die Mittel in die Hand feindliche Anschläge abzuwehren, die Methoden, mit denen der Zauberer auf dieser Stufe arbeitet, sind jedoch kasuistisch, es fehlt ihnen das „System" und die „Synthese". Die „höhere Magie" der Brāhmaṇas erfaßt das Wesen und die Kausalität des Geschehens tiefer und prinzipieller, ihre Techniken sind auf das Ganze, auf das Allgemeine gerichtet: auf die Sicherstellung des menschlichen Glückes im Rahmen der Weltordnung, auf die Erfüllung des geheiligten Gesetzes. Das Opfer spiegelt die kosmische Ordnung wieder und umgekehrt: durch das Opfer „ordnet" der Priester aktiv die Welt. In den Ausdrücken kḷpti, śānti und pratiṣṭhā, die wir bereits besprochen haben, vor allem aber in der Verwendung der Verba kalpayati und anukalpayati kommt dieser Gedanke deutlich zum Ausdruck. So z. B. Ait. Br. II, 3, 1: devaviśah kalpayitavyā ity ahus. tāh kalpamānā anu manuṣyaviśah kalpanta iti sarvā viṣah kalpanti, kalpati yajño . . . . . ., kalpate yatra evam vidvan hotā bhavati. Ähnlich ibidem III, 4, 3, wo es von der ātithya-Spende heißt: navakapālo bhavati, nava vai prāṇāh, prāṇānām kḷptyai, prānānām pratiprajñātyai. Dabei muß mit allem

Nachdruck betont werden: so wie der Zauberer in der primitiven Magie, so ist auch der Opfertheologe der Brāhmanas nur insofern ein „Übermensch", als er die Zusammenhänge erkennt, die Substanzen ordnet und die „Norm" verwirklicht. Das Ideal bleibt auch hier die rationale Determiniertheit und nicht die schrankenlose Willkür und Laune.

Dieses Ideal ist an sich älter als die Brāhmaṇas. Schon in der Zeit als ein Teil der arischen Stämme im Ostiran zum seßhaften Leben überging und in den Asuras die höchsten Götter verehrte, stand die Idee der universalen Ordnung, das ṛta, awest. aša, altpers. arta (belegt in den Eigennamen wie Artatama, Artasuwara usw. auf den Urkunden aus Tell-el-Amarna) im Zentrum des Weltbildes. Daß das ṛta von Haus aus ein magischer Begriff gewesen ist und erst nachträglich mit der theistischen Asura-Verehrung verwoben wurde, darf wohl vermutet werden. Im Rahmen der theistischen Frömmigkeit und zwar sowohl im Varuṇa-Kult als auch im Awesta, wird jedoch das ṛta als der Ausdruck der „asurischen Weisheit" schlechthin begründet. Das „göttliche Gesetz" bekommt eine moralische Färbung, während umgekehrt die Moral als die innere Harmonie mit dem Naturgesetz aufgefaßt wird. Und wie sich die Weisheit des Asura im kosmischen Geschehen äußert, in der ewigen Wiederkehr von Tag und Nacht und Jahreszeiten, genau so regelt derselbe göttliche Wille die Sphäre des alltäglichen Lebens, die soziale Organisation und die Beschäftigungen des Menschen. Die Aufgabe des Frommen ist dem göttlichen Willen zu gehorchen und nach dem Gesetz zu leben. Damit ist zugleich der prinzipielle Gegensatz zwischen dem altvedischen ṛta und dem Ideal der magischen Ordnung in den Brāhmaṇas angedeutet: während das ṛta gleichsam eine überweltliche Sphäre bildet und das Verhalten des Menschen „von außenher bestimmt", ist der magische Mensch selbst ein gopā ṛtasya, der Träger und der Vollender des Gesetzes. Die Norm ist in ihm und in ihm ist die Macht und der Wille diese Norm zu verwirklichen. Ein Gott, der die Geschicke der Welt lenkt, ist überflüssig.

Zwischen der Opferwissenschaft der Br.-Texte und dem Auftreten Buddhas liegen einige Jahrhunderte; man sieht

aber, wie sich schon hier ein Gedanke vorbereitet, der einst im Mittelpunkt der Lehre Buddhas stehen sollte — die Idee des Dhamma, der höchsten Norm und des höchsten Gesetzes, das aus eigensten Kräften zu verwirklichen der Tathāgata seinen Jüngern gelehrt und gepredigt hat. Die Zusammenhänge zwischen der brahmanischen Opferwissenschaft und dem Buddhismus sind enger und intimer als man auf den ersten Blick anzunehmen geneigt ist.

IV.

Der Aufbau des magischen Universums.

Wir werfen nunmehr die Frage auf: wie ist die magische Weltordnung, die ideale Struktur des magischen Universums, in der sich die Gesetzmäßigkeit des Geschehens, das höchste Ideal der allumspannenden Harmonie widerspiegelt? Wir versuchen die Antwort auf diese Frage in folgenden Sätzen zu umschreiben:

Das Weltgeschehen gibt sich unter einem dreifachen Aspekt: 1) der liturgisch-rituellen, 2) der kosmischen und 3) der psycho-physiologischen Ordnung. Jeder Vorgang auf Seiten der Natur ist magisch mit dem Leben des biologischen Individuums, des Mikrokosmos verknüpft. Beide Sphären verbindet die symbolische Äquivalenz mit der Sphäre des Ritus, so daß jeder rituelle Akt zu gleicher Zeit das kosmische und das mikrokosmische Geschehen reproduziert und auf diese Weise ein Gesetz des dreifachen Parallelismus zwischen Ritus, Kosmos und Individuum begründet. Es liegt uns ob, die einzelnen Komponenten dieses Parallelismus näher zu betrachten.

Der Gedanke, daß alles, was beim Opfer geschieht, zu kosmischen Vorgängen in Beziehung steht, läßt sich bereits im Rg-Veda nachweisen. Der Soma-Seihe (*pavitra)* entspricht eine „andere, die am Himmel ausgespannt ist" (RV. IX-83, 2); dem Feuer auf der Opferstätte entspricht das „himmlische Feuer" usw. Von einer konsequenten Durchführung der Äquivalenz zwischen dem Opfer und dem Kosmos, ist indessen im Rg-Veda — mit Ausnahme der späteren Hymnen, die z. T.

auf der Entwicklungsstufe der Br. stehen, vgl. z. B. RV. I, 164 — noch keine Rede. Anders in den Brāhmaṇas. Es genügt aus der unübersehbaren Fülle von Belegen nur einige Beispiele anzuführen. Ait. Br. V, 28, 1: asau vā asyādityo yūpaḥ, pṛthivī vedir, oṣadhayo barhir, vanaspataya idhmā, āpaḥ prokṣaṇyo, diśaḥ paridhayo. Kauṣ. Br. XI, 1: ṛksaṃmitā vā ime lokā, ayam lokaḥ puro'rdharco'sau loka uttaro 'tha yad urdharcāv antareṇa tad idam antarikṣam. Śat. Br. V, 5, 5, 19: ta evā etā dvādaśa vā trayodaśo vā dakṣiṇā bhavanti. dvādaśo vā vai trayodaśo vā saṃvatsarasya māsāḥ; saṃvatsara-saṃmitā eṣā iṣṭis. tasmād dvādaśa vā trayodaśa vā dakṣiṇā bhavanti. Usw.

Im Gegensatz zu der ausgesprochen priesterlichen Lehre von dem kosmisch-rituellen Parallelismus ist die Äquivalenz zwischen dem Naturgeschehen und dem Leben des Individuums eine uralte und weitverbreitete Vorstellung der primitiven Weltanschauung. Der Kosmos ist ein Riesenorganismus, der lebt und atmet wie der menschliche Leib. Der primitive Mensch, dessen Logik die Begriffe des Belebten und des Unbelebten noch gar nicht kennt, fühlt sich mit der Natur unmittelbar verwandt und verwachsen. Symbolische Äquivalenzen drängen sich von selbst auf: der Wind ist der Atem, die Sonne — das Auge, die Kräuter — das Haar. Wenn der Mensch stirbt, dann kehren die Elemente des menschlichen Körpers zu ihren kosmischen Äquivalenten zurück. Bei der Bestattungszeremonie spricht man: sūryam cakṣur gacchatu, vātam ātmā, dyām ca gaccha pṛthivīṃ ca dharmaṇā apo vā gaccha yadi tatra te hitam, oṣadhīṣu pratitiṣṭhā śarīraiḥ (RV. X, 16, 3). Ähnlich Ath. V. II, 3: vātāt te prāṇam avidam, sūryāc cakṣur aham tava. Und wie man sich die Seele nach den animistischen Vorstellungen als einen „kleinen Mann im Auge" denkt (oder im Herzen), genau so gibt es auch die kosmische Seele — „den goldenen puruṣa" in der Sonne. —

In den Brāhmaṇa-Texten verbindet sich der Mikrokosmos-Gedanke mit der magischen Ausdeutung des Opfers. So wie das Weltgeschehen die Vorgänge in dem menschlichen Leibe widerspiegelt, genau so ist auch das Opfer ein organisches, lebendiges Wesen und seine Elemente mit den Ele-

menten der biologisch-physiologischen Ordnung identisch. Hier sind vor allem die liturgischen Spekulationen zu erwähnen, die sich um den Begriff des puruṣa herumgruppieren. Der Satz, daß das Opfer ein puruṣa ist, begegnet uns in den Brāhmāṇas unzählige Male. Die Äquivalenz wird im Einzelnen durchgeführt und analysiert. Kāth. XX, 3: yāvān puruṣa urdhvabāhus tāvatā veṇunā vimimita *(vedi)* etāvad vai puruṣe vīryam. vīryena eva enam vimimite. trīn puruṣān prāñcam mimite caturas tiryañcam, tasmāt sapta puruṣān abhy agnicid annam atti . . . . . puruṣena vai yajñas saṃmito. Śat. Br. I, 3, 2, 1: puruṣo vai yajñah. puruṣas tena yajño, yad enam puruṣas tanuta. eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas, tāvān vidhiyate. tasmāt puruṣo yajñah. Kauṣ. Br. XI, 8 prātar anuvākam anvāheti śiro vā etad yajñasya yad dhavidhāne. prāṇās chandāṃsi. śirṣas tat prānam dadhāti. sadasy ukthāni śayanta, udaram vai sado' nnam ukthany, udara sāceyam u vā annādyam. Ait. Br. I, 7, 2: prāṇo vai prayanıya; udāna udāyanīyah; ibidem II, 21, 1: śiro vā etad yajñasya yat prātaranuvākah; prāṇāpanā upāṃśv antaryamau.

Daneben begegnen uns in den Brāhmanas, vor allem in dem Śat. Br., parallele Betrachtungen adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam, in denen die Äquivalenz der drei Aspekte, der physiologischen, der kosmischen und der rituellen Ordnung vollständig durchgeführt wird. Eine abweichende Deutung der Ausdrücke adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam gibt E. Sieg, Die Sagenstoffe des Rg-Veda, S. 7 ff. Es lassen sich danach in der einheimischen Vedabehandlung vier verschiedene Richtungen unterscheiden, je nach dem Prinzip, das sie bei der Erklärung der Mantras zu Grunde legen: 1) eine ritualistische — die yajñikāh, 2) eine philosophische — die ātmavīdah, 3) eine ethymologische — die nairuktāh und 4) eine historisch-mythologische — die aitihāsikāh. Die philosophische Richtung fußt auf der prāṇa und ātman-Lehre. Ihre Vertreter sehen in den Mantras überhaupt nur philosophische Allegorien. Die adhyātmam Deutungen der Riten sind eine Konzession an ihre Anschauungen. Hierzu ist folgendes zu bemerken: daß zur Zeit des Yāska die von Sieg aufgezählten Richtungen als getrennte Richtungen wirklich vor-

handen waren, braucht nicht bestritten zu werden; daß sie aber bereits in der Epoche der Brāhm. Texte existierten, ist höchst unwahrscheinlich. Der Parallelismus der adhyātmam, adhidevatam und adhiyajñam Deutungen ist ein intergrierender Bestandteil der Opferwissenschaft und keine Frage des exegetischen Standpunktes. Der Begriff adhyātmam prejudiziert außerdem noch keineswegs die philosophische Ātman-Lehre; der Ausdruck heißt einfach „die auf das Selbst (= auf die eigene Person) bezogene (Betrachtung)“· und wird immer als Korrelat von adhidevatam, bezw. adhiyajñam gebraucht.

Wie konsequent der Parallelismus dieser drei Aspekte durchgeführt wird, ersieht man deutlich aus den Belegen. Ich führe nur folgende Stellen an: Śat. Brāhm. X, 2, 6, 16 trīni vā imāni pañcavidhāni: saṃvatsaro' gnih puruṣas. teṣām pañca vidhā annam pānam śrīr jyotir amṛtam. yad eva saṃvatsare 'nnam, tad annam, yā āpas tat pānam, rātrir eva śrīh, śriyām haitad rātryām sarvāni bhūtāni saṃvasanti. ahar jyotir, ādityo' mṛtam ity adhidevatam. athādhiyajñam. yad evāgnāv annam upadhīyate tad annam, yā āpas tat pānam, pariśrita eva śris, tad dhi rātrinām rūpam (das magische Eidos) agnir amṛtam tad dhy ādityasya rūpam ity evādhiyajñam; athādhyātmam yad eva puruṣe' nnam tad annam, yā āpas tat pānam, asthiny eva śrīs tad dhi pariśritām rūpam, majjāno jyotis tad dhi yajuṣmatīnām rūpam, prāṇo 'mrtam, tad dhy agne rūpam, prāno 'gnis, prāno 'mṛtam ity u vāhuh. Ähnlich wird der dreifache Parallelismus im Śat. Br. X, 5, 2, 5 durchgeführt, wo zur Diskussion die magische Äquivalenz zwischen dem „kosmischen Mann in der Sonne“, dem „Mann im Auge“ und dem „goldenen Mann“ bei der Zeremonie des agnicayana steht: tayor vā etayor ubhayor etasya cārṣisa ca puruṣasya etan maṇḍalam pratiṣṭhā; tasmān mahad uktham parasmai na saṃśen: „ned etām pratiṣṭhām chinadā ity“ etām ha sa pratiṣṭhām chintte, yo mahad uktham parasmai śamṣati. tasmād ukthaśaṃsam bhūyiṣṭam paricakṣate, pratiṣṭhāchinno hi bhavatīty adhidevatam. athādhiyajñam. yad etad maṇḍalam tapaty ayam sa rūkmo (die goldene Platte, auf die aufrechtstehend der hiraṇya-puruṣa gesetzt wird) 'tha yad etad arcir dipyata, idam tat puṣkaraparṇam (das Lotosblatt, auf dem

die Goldplatte liegt) āpo hy etā āpah puṣkaraparṇam. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo 'yam eva so yo'yam hiraṇyamayah puruṣas tad etad evaitat trayam saṃskṛtyā iha upadhatte tad yajñasya evānu saṃsthām urdhvam utkrāmati tad etam apyeti ya eṣa tapati, tasmād agnim nādriyeta parihantum amutra hy eṣa tadā bhavatity u evādhiyajñam. athādhyātmam: yad etan maṇḍalam tapati yaś ca eṣa rukma idam tat śuklam akṣann. atha yad etad arcir dipyate, yac caitat puṣkaraparṇam idam tat kṛṣnam akṣann. atha ya eṣa etasmin maṇḍale puruṣo yaś caiva hiraṇyamayah puruṣo'yam eva so yo'yam dakṣiṇe akṣann puruṣah.

In diesen Zusammenhang muß vor allem die Rolle des liturgischen Aspekts berücksichtigt werden. Das Opfer ist nicht nur das Abbild des Universums, des kosmischen und auch des physiologischen Geschehens, sondern zugleich das Urparadigma, das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον τῇ φύσει* die bestimmende und die lenkende Kraft. So z. B. ist die Opferflamme nicht das Symbol der aufgehenden Sonne, sondern umgekehrt: die Sonne geht auf, weil man das Opferfeuer anzündet. (Śat. Br. II, 3, 15.) Ähnliche Beispiele der Umkehrung der „natürlichen" (für uns „natürlichen") Kausalität begegnen uns in den Brāhmaṇas auf Schritt und Tritt. Śat. Br. IV, 2, 1, 24 tau vai purastāt tiṣṭhantau juhutah, cakṣuṣī vā etau, tat purastād evaitac cakṣuṣī dhattas. tasmād ime purastāc cakṣuṣī. ibidem 25. abhito yūpam tiṣṭhantau juhutah, yathā vai nāsikaivam yupas, tasmād ime abhito nāsikām cakṣuṣī. Kaus. Br. XIII, 9 atha yad amū vyaticarato nānyo'nyam anuprapadyeti adhvaryū tasmād ṛturṛtūm nānuprapadyate, Śat. Br. VI, 6, 1, 9 śira eva vaiśvānara, ātmā eṣa ādityaś caruh. śiraś ca tad ātmanam karoti, vaiśvānaram pūrvam nirvapati. śiras tad kṛtvā ātmanam karoti. Die ordnende, das Weltgeschehen und das Leben des Individuums regulierende Funktion des Opfers geht aus diesen Beispielen deutlich hervor.

Anhangsweise mögen noch die Hauptkategorien erwähnt werden, die in den Br. Texten den dreifachen Parallelismus der liturgischen, der kosmischen und der physiologischen Sphäre begründen. Die Möglichkeiten zwischen den Substanzen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen, sind

auch hier, ähnlich wie in der primitiven Magie schlechthin unbegrenzt. Nicht selten wird die magische Äquivalenz durch eine Ursprungslegende, durch einen meist ad hoc erfundenen Itihāsa begründet. Sonst beruht grundsätzlich jede Äquivalenz auf einer „symbolischen" Ausdeutung der betreffenden Substanz. Besonders wichtig ist die Symbolik der Zahlen. Die typisch indische Neigung, Teile und Komponenten, aus denen etwas besteht aufzuzählen, zu klassifizieren und zu schematisieren, tritt bereits in den Brāhmaṇas deutlich hervor. Die Aufzählung hat indessen für die magische Opferwissenschaft einen besonderen Sinn: ähnlich wie der Name ist auch die Zahl, die eine Wesenheit irgendwie bestimmt, kein äußeres Zeichen, sondern kraft der mystischen Natur der Zahlen diese Wesenheit selbst. Zwei Dinge, durch dieselbe Zahl ausgedrückt, sind mithin identisch. So z. B. Śat Br. XII, 3, 2: puruṣo vai saṃvatsaraḥ, puruṣo ity ekam; saṃvatsara ity ekam; atra tat samam. Oder auch ibidem: caturakṣaro vai saṃvatsaraś, caturakṣaro 'yam yajamāno 'tra tat samam. Bestimmten Zahlen kommt zu eine besondere magische Bedeutung. Die Äquivalenz der kosmischen, der rituellen und der biologischen Ordnung begründet die Zahl 21. „Einundzwanzigfach" ist das Universum: 12 Monate, 5 Jahreszeiten, 3 Welten und die Sonne — die uttamā pratiṣṭhā. Dementsprechend ist auch der Mensch, das Abbild des Universums, „einundzwanzigfach": 10 Zehen, 10 Finger und „er selbst" (d. h. sein Rumpf, sein ātman). (Vgl. Kauṣ. Br. VIII, 2; Ait. Br. VI, 2, 11.) Neben der Zahl 21 sind es vor allem die Zahlen 17, 13, 12, 7, 5 und 3, die in den Brāhmaṇas eine Rolle spielen. Siebzehnfach ist Prajāpati als Repräsentant der kosmischen Sphäre: saptadaśo vai prajāpatir: dvādaśa māsāḥ, pañcartavo: hemantaśiśirayoḥ samāsena (!) — lehrt Ait. Br. I, I, 14. Deshalb rezitiert man 17 sāmidhenī Strophen. Denn etad vā ārdhukam karman yat prajāpati-sammitam (Kauṣ. Br. VIII). Die Zahl 5 begründet folgende Äquivalenzen: 5 Tiere, 5 Spenden, 5 Verse der Pañkti-Strophe, 5 Elemente des Opfers, 5 Bestandteile des Menschen und 5 Hauche (Kauṣ Br. XIII, 2; Śat. Br. VI, 3, 1, 2, 5). Ähnlich die Zahl 7: saptarcam bhavati, saptacitiko 'gniḥ, sapta ṛtavaḥ, sapta diśaḥ, sapta devalokāḥ, sapta stomāḥ, sapta

pṛṣṭhāni, sapta cchandāṃsi, sapta gramyāḥ paśavaḥ, sapta śirṣanprāṇā, yat kiṃca saptavidhaṃ adhidevataṃ adhyātmaṃ tad enena sarvaṃ āpnoti (Śat. Br. IX, 5, 2, 8). Ein besonders geeignetes Gebiet für die magische Arithmetik sind die Metra, die man schon früh zu einem geschlossenenSystem der sapta cchandāmsī caturuttarāni geordnet hat. Aus 33 Silben besteht die Virāj und 33 sind die Götter: 8 Vasus, 11 Rudras, 12 Ādityas, Prajāpati und der Ruf Vaṣat. Jede Silbe der Virāj „befriedigt" eine Gottheit (Ait. Br. X, 5, 14). Oder auch man rechnet: die Virāj besteht aus drei Strophen, die Uṣṇiḥ und die Gāyatrī ebenfalls, folglich: Virāj = Uṣṇiḥ = Gāyatrī. Eine Virāj-Zeile hat 11 Silben, eine Triṣṭubh-Zeile gleichfalls; die Anustubh hat nur 32 (8×4) Silben und ist somit mit der Virāj nicht „kongruent", aber — in der magischen Rechenkunst na vā ekenākṣarena cchandaṃsi viyanti na dvābhyām! Folglich ist die Virāj mit der Uṣṇiḥ, mit der Gāyatrī, mit der Tristubh und mit der Anustubh identisch: in ihr sind alle Metra enthalten. Die Kraft aller Metra erreicht derjenige, der also wissend eine Virāj rezitiert (Ait. Br. I, 6, 1).

Für die zahlenmäßig begründete Äquivalenz gebrauchen die Brāhmaṇas als terminus technicus den Ausdruck saṃmita — „gleiches Maß habend" — „kongruent". Im gleichen Sinne verwenden die Texte den Ausdruck saṃpad — das „Zusammenfallen", die „Kongruenz". Śat. Br. I, 5, 2, 16: pañkto yajñaḥ, pañktaḥ paśuḥ, pañcartavaḥ saṃvatsarasya, eṣaikā yajñasya mātraiṣā sampad. Vgl. auch ibidem I, 5, 2, 17; VI, 3, 1, 25; VI, 7, 1, 27 usw.

Daneben begründet die Äquivalenz der Substanzen die magische Etymologie. Daß das Wort für die magische Weltanschauung unendlich mehr als für uns bedeutet, daß der Name — das geheimnisvolle Eidos des Individuums — mit dem Individuum durch das Band einer mystischen Identität verknüpft ist, wurde bereits oben betont. Die „Nennung" — die „Begriffssetzung" ist ein schöpferischer, existenzverleihender Akt. Das Unbenannte ist das Nichtseiende schlechthin. Daher nennt man nicht das „Böse" — man schweigt es wörtlich tot, man beraubt es der Daseinsberechtigung, indem man es unbezeichnet läßt: adhaspadam eva tat pāpmānam

nirṛtim kurute, alaksanā bhavati. yad vai nāsti tad alakṣanam, asantam eva tat pāpmānam nirṛtim kurute (Śat. Br. VII, 2, 1, 7). Und so wie die Namengebung dem Seienden erst das Sein verleiht, genau so ist auch die Ausdeutung eines Namens ein Mittel das verborgene Wesen eines Gegenstandes, seine „wahre Natur" zu erkennen und zugleich diesen Gegenstand zu berherrschen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Vorliebe der Opfertheologen für etymologische Analysen verständlich. Man deutet etwa das Wort iṣṭi indem man es von Viṣ suchen ableitet und einen ad hoc konstruierten Itihāsa (Ait. Br. I, 2, 1) erzählt. Oder auch: udyann u khalu vā ādityah sarvāṇi bhūtāni praṇayati, tasmād enam prāṇa ity acakṣate (Ait. Br. V, 31, 3). tanūnapāt, ein Beiname des Agni bedeutet tanūm tapati und ist daher mit dem Sommer identisch (Śat. Br. I, 5, 3, 12). Auch die einzelnen Silben haben ihre verborgene Bedeutung: die Silben pu-ru-ṣa entsprechen der Reihe nach dem yajamāna-loka, dem amṛta-loka und dem svarga-loka. (Ait. Br. III, 46, 10). „Es ist bei uns üblich — bemerkt mit Recht Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft II, S. 7 — über diese etymologischen Versuche der Brāhmaṇa-Zeit sich etwas von oben herab zu äußern und sie als bloße Spielereien abzutun ‚mit denen es ihrem eigenen Erfinder nicht Ernst war' (Roth); mir scheint das wenig historisch gedacht . . . . Daß es den Autoren der Brāhmaṇa-Zeit mit diesen Erklärungen durchaus ernst war, daß diese das damals erreichbare Niveau der Erkenntnis darstellen . . . . das zeigt uns ebensowohl die feierlich stereotype Formel, in der sie gegeben werden . . . . als der Umstand, daß häufig die gleiche absurde Deutung in den Brāhmaṇas verschiedener Veden wiederkehrt, und daß selbst Yāska sich wohl oft auf solche Brāhmaṇa-Etymologien beruft". Die Tatsache, daß ohne die „magische Sprachwissenschaft" die klassischen Werke des Pānini und seiner Nachfolger gar nicht denkbar wären, genügt vollständig, um auch hier die historische Tragweite der opferwissenschaftlichen Spekulationen für die Kultur Indiens zu begründen.

Damit schließen wir diese Charakteristik der „magischen Weltanschauung" und fassen die Hauptpunkte kurz zusammen.

Die Opfertechnologie ist eine hieratische, ausgesprochen offiziell-priesterliche, auf dem Grundsatz der Äquivalenz zwischen den Substanzen aufgebaute Magie. Ihre Aufgabe ist das Wohlergehen des Menschen zu sichern, Herrschaft und Gewalt über glückbringende Substanzen zu gewinnen, feindliche Anschläge und Gefahren abzuwehren. Darüber hinaus ist man bemüht magische Zusammenhänge nach der Maßgabe einer ewigen, absolut gültigen Ordnung herzustellen, das magische Gesetz zu verwirklichen. Der Mensch, der Mikrokosmos, gedeiht nur dann, wenn die „große Welt" gedeiht, wenn jede Substanz auf ihrer richtigen pratiṣṭhā steht, gefestigt und wohl gestützt, durch das Band des nidāna und des bandhu an ihr āyatana gefesselt. Das höchste Gut, das man mit Hilfe des Opfers zu gewinnen sucht — die Unsterblichkeit nach dem Tode — ist der Zustand der endgültig gesicherten Ordnung, die Verwirklichung der magischen „Norm". Dann blickt der Befreite aus der himmlischen Höhe herab auf den Kreislauf der Tage und Nächte, so „als ob er auf einem Wagen stehend die rollenden Räder betrachtete" (Śat. Brāhm. II, 3, 3, 7).

Anhang.

Die Praxis der primitiven Magie.

Wir beschäftigen uns zunächst mit den Praktiken der unmittelbaren Magie. Der einfachste Typus ist das direkte Abwischen, Abschütteln und Abwaschen von schädlichen Substanzen. Um den „bösen Traum", der an dem Gesichte haften blieb, zu entfernen, wischt man sich nach dem Erwachen den Mund ab. (Kauś. S. XLVI, 9.) Ähnlich Ath. V. XIII, 2, 66: yad duṣkṛtam yac chamalam vivāhe vahatau ca yat, tat sambhalasya kambale mṛjmahe duritam vayam. Vielfach bedient man sich einer Pflanze, die apāmarga, d. h. der „Wegwischer" heißt. Mit ihrer Hilfe entfernt man das „Erbübel" und jeglichen Fluch. (Ath. V. IV, 18, 7.) Auf die unzähligen Belege für die magische Bedeutung des Bades, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden. Auf die reinigende

Potenz des Feuers (hier sind namentlich die bei der Leichenbestattung vorgeschriebenen Lieder zu berücksichtigen) kann ebenfalls nur hingewiesen werden. Sonst beruht die Möglichkeit der unmittelbaren Magie auf dem Grundsatz der Methexis. Die magische Substanz, die ein Individuum durchdringt, an ihm habituell oder akzidentiell haftet, sein Wesen und sein Verhalten bestimmt, ist zugleich in allen seinen Teilen und auch in allem, was mit ihm jeweils in Berührung stand, enthalten. Um den Feind zu vernichten, genügt es seine Haare oder seine Nägel zu verbrennen, oder auch, wie Kauś. S. XXXVI, 15 vorschreibt, unter „drei Steinen" zu vergraben. Aus demselben Grund gibt man die beim samāvartana abgeschnittenen Haare und Nägel einenm zuverlässigen Freund, der sie in einem sicheren Ort verbergen soll. (Hir. Gṛh. S. I, 9, 18). Dasselbe gilt für die Überreste der genossenen Speisen.[1]) (Kauś. S. XLIII, 38). Mit dem ganzen Individuum ist auch seine Fußspur magisch verknüpft: um den Feind zu vernichten brät man die Erde von seinen Fußspuren auf einer Bratpfanne „bis es knistert" (Kauś. Gṛh. S. XLII, 25 ff.).

Eine besonders wichtige Kategorie der unmittelbaren Magie sind die Ableitungs- und Übertragungspraktiken. In vielen Fällen genügt die Berührung mit dem Träger der betreffenden Substanz, bezw. mit einem Gegenstand, auf den die Substanz von dem Träger übergegangen ist. Um das Gedeihen, das in einer Färse wohnt, zu gewinnen, bindet man um den Hals einen Riemen aus ihrer Haut (Kauś. S. XXIV, 7). Die von einem Eber aufgewühlte Erde (varāhavihata), in der die Kraft des Ebers enthalten ist, verwendet man bei einem Zauber, der dem König Sieg über die Feinde verleihen soll. (Kauś. S. XV, 2.) Dadurch, daß der yajamāna den Priester während der Verrichtung von Zauberhandlungen anfaßt, gehen auf ihn die durch den Priester für ihn erworbenen magischen Substanzen über (Kauś. S. XI, 19).

Umgekehrt lassen sich die schädlichen Substanzen durch

[1]) Caland, Altind. Zauberritual, S. 164, A. 32 macht in diesem Zusammenhange aufmerksam auf die bei Plinius, Hist. Nat. XXVIII, 4 erwähnte, noch jetzt als „survival" lebendige Sitte, die Eierschalen nach der Mahlzeit zu zerdrücken.

Anfassen, Berühren, und Ausschütteln auf andere Gegenstände, Sachen, Tiere und Menschen ableiten. So z. B. wird die Gelbsucht auf einen Papagei (Ath. V. I, 22, 4), das Fieber auf ein „Śūdra-Weib" Ath. V. V, 22, 7), das Kopfweh und der Husten auf Hügel und Waldbäume (Ath. V, I, 12, 3) und das Verderben *(nirṛti)* auf alte Kleider, die man vorsichtig mit einem Haken anfassen und verbrennen soll (Kauś. S. XVIII, 17) übertragen. Den Aussatz legt man auf einen Hund nieder, das graue Haar auf einen Ziegenbock (Kauś. S. XIII, 11). Um die Krankheitssubstanz aus dem Körper zu entfernen, wickelt man den Kranken mit Bändern um, reißt die Bänder los und wirft sie fort. (Kauś. S. XXVII, 27).

Glückbringende Substanzen gewinnt man dadurch, daß man sie verzehrt. Um Einsicht bei einem Kind oder bei einem Schüler zu erzeugen, läßt man ihn die Zunge eines Papageies oder einer Predigerkrähe essen. (Kauś. S. X, 3.) Nach Śāṅkh. Gṛh. S. I, 27 (= Āśv. Gṛh. S. I, 16, 1—4) erlangt man die Nahrungsfülle, wenn man das Ziegenfleisch ißt; den Glanz der Gelehrsamkeit *(brahmavarcas)*, wenn man das Fleisch eines Rebhuhnes ißt, die Schnelligkeit, wenn man Fische ißt, das Ansehen, wenn man den Ghṛtamus ißt. Um den Viehreichtum zu erlangen, trinkt man die Milch einer Färse, gemischt mit dem Speichel eines Kalbes. (Kauś. S. XIX, 15.) Die Langlebigkeit, die am Golde haftet, überträgt man zuerst auf einen Pfannkuchen, den man nachher verzehrt (Kauś. S. XLII, 20—21). Um die Wohlfahrt und den Reichtum zu erlangen, ißt man Reis, Schmalz und Milch aus dem Besitz eines wohlhabenden Nachbarn; kann man aber diese Ingredienzen nicht bekommen, so genügt der frische Kuhdünger (gleichfalls aus dem Besitz der beneideten Person): man läßt ihn trocknen und bäckt über seiner dreifachen Schichtung einen Kuchen, auf den die gewünschten Substanzen übertragen werden. Den Kuchen verzehrt man. (Kauś. S. XIX, 7—8). Ähnlich verfährt man bei dem feindlichen agressiven Zauber *(abhicāra)*: im Maultierweibchen wohnt die Unfruchtbarkeit; wenn man wünscht, daß eine Frau steril bleibt, schüttelt man den Urin des Maultierweibchens in ihre Speise. (Kauś. S. XXXVI, 33.)

Zu der Kategorie der Übertragungspraktiken gehört auch

die Herstellung von Amuletten *(mani)*, d. h. von künstlich präparierten Gegenständen, die mit magischen Substanzen geladen werden und an den Leib angebunden dem Träger den Besitz dieser Substanzen verleihen. Das Material und die Requisite, mit denen man arbeitet, sind äußerst mannigfaltig: verschiedene Holzarten: palāśa, khadira, udumbara usw.,[1]) Gewächse und Kräuter, Gerste, Reis, saure Milch, die Milch einer Kuh, die ein gleichfarbiges Kalb ernährt *(sarūpa-vatsa)*, Gold, Honig und Wasser. Holz, Gold, Kräuter und dgl. m. verwendet man als receptacula der magischen Substanzen, während die Flüssigkeiten, vor allem die saure Milch und der Honig, in denen man das Amulett einige Tage liegen läßt, allem Anschein nach nur als Ableitungsmedium gebraucht wurden. Ein Amulett kann zugleich mit mehreren Substanzen geladen werden. So z. B. enthält ein Amulett, das einem tejaskāma umgebunden wird, neben dem hastivarcas im Elfenbein, die Haare eines snātaka, eines Königs, eines Löwen, eines Bockes, eines Stieres und eines Widders (Kauś. S. XIII, 2—4). Einem König, der Sieg wünscht, bindet man um den Hals folgende Gegenstände: einen Bogenknopf *(drughny-ārtnī)*, eine Sehne und einen Strick (Kauś. S. XIV, 11): am Bogenknopf und an der Bogensehne haften die Substanzen der Kraft und des Sieges; am Strick — die „Bindung" — die „Vernichtung der Feinde". Amulette können ebenfalls als Abwehrmittel gegen die schädlichen Susbtanzen verwendet werden. So z. B. um die Substanz der Verleumdung zu entfernen, bindet man um den Hals eines Verleumdeten den Kopf einer Keule,[2]) bezw. dessen Abbild (Kauś. S. XLVI, 3); um den feindlichen Zauber abzuwehren, bedient man sich eines Amuletts aus der aralu-Pflanze (Kauś. S. XLIII, 1) usw. Das Amulett wirkt auch hier als Behälter von magischen Substanzen, die das Unglück und die Krankheit verdrängen, genau so wie sie den Besitz

[1]) Mit Recht betont Caland, l. c. S. 15, A. 10 daß „bei der Bestimmung der zu res faustae geeigneten Holzarten und Gewächse der Name einen großen Einfluß gehabt hat" — yava — yavayati; varana (crataeva Roxb.) — vārayati; śamī — śamayati. Man bedenke, welche Rolle die Kenntnis des wahren Namens in der magischen Praxis spielt.

[2]) Die Keule „erschlägt" die Verleumdung.

von Glück, Gesundheit, Langlebigkeit und Reichtum verleihen. Die Auffassung des Amuletts als Sitz eines Geistes liegt in der vedischen Literatur, wie Oldenberg treffend bemerkt hat, nicht vor.

Zu der „direkten Magie" gehört endlich auch die „Beschwörung"; d. h. die unmittelbare Einwirkung durch die im gesprochenen Wort enthaltene magische Potenz. Die Rede, die heilige mit dem zauberischen Fluidum, mit brahman geladene Formel, ist selbst eine durchaus konkrete Wesenheit, die andere Substanzen entfernen und verdrängen kann. So etwa in der bereits zitierten Strophe Ath. V. I, 18, 3: „Was an diesem Körper . . . . . unheilvoll ist, das alles schlagen wir durch unsere Beschwörung *(vacā)* von dir weg."

Nicht weniger mannigfaltig sind die Praktiken der symbolischen Magie. Die Möglichkeiten, zwischen zwei Gegenständen das Verhältnis der symbolischen Äquivalenz herzustellen sind schlechthin unbegrenzt. Wohl der einfachste Typus sind hier die Zaubertechniken mit Hilfe eines künstlichen Modells *(kṛtyā)* das mit dem Objekt, an dem die Zauberhandlung vorgenommen werden soll, magisch „äquivalent" ist. Um die Liebe einer Frau zu gewinnen, schießt man einer Tonfigur einen Pfeil in's Herz (Kauś. S. XXXV, 28). Um die feindliche Armee zu vernichten, zerstückelt man aus Teig gefertigte Krieger, Elefanten, Rosse und Wagen (Sadviṃśabr. III, 6, 11). Um den „Hasser" zu vernichten wärmt man eine Wachspuppe über dem Feuer und durchbohrt ihren Nacken mit einem Spieß (Atharva-Veda-pariśiṣta 31, mitgeteilt bei Caland, Altind. Zauberrit. S. 183). Oder auch man bedient sich eines beliebigen Gegenstandes, der die Rolle der kṛtyā übernimmt: einer Eidechse (Kauś. S. XLVII, 39; Sadv. Br. II, 5, 3, 4), die getötet und verbrannt wird, um den Tod des Feindes herbeizuführen; einer Schale, die man mit dem Spruch: „phaḍ! getroffen ist N. N." zerdrückt (Kauś. S. XLVII, 21), eines Bogens, den man über der Spur eines Eunuchen zerbricht, um den Buhlen der Gattin zu entmannen (K. S. XXXVI, 35—36) usw. Wenn man verhindern will, daß einem das Weib durchbrennt, bindet man eine Stute fest (Ath. V. VI, 77, 1). Um die Krankheitssubstanz der retentio urinae zu entfernen,

muß ein Pfeil abgeschossen werden (Kauś. S. XXV, 30; Ath. V. I, 3). Böse Dämonen bändigt man, indem man hölzerne Pflöcke in den Boden schlägt (Kauś. S. XXV, 2). Durch ein festeres Zusammenziehen des Gürtels erwürgt man den Feind. (Kauś. S. XLVII, 22). Um die Niederkunft einer Frau zu erleichtern, löst man alle Knoten im Hause auf

Zu derselben Kategorie der symbolischen Magie gehört auch der Divinationszauber. Um den Ausgang eines künftigen Geschehens zu erfahren, vollzieht man die entsprechende Handlung symbolisch an dem magischen Äquivalent. Zur Illustration einige Beispiele: Man reißt über dem Haupte der schwangeren Frau vier Muñja-Gräser so auseinander, daß die Blattscheiden nach Osten, die Halme nach Westen gezogen werden. Zerbrechen die Halme dabei nicht, so ist bei der Entbindung keine Gefahr zu befürchten. (Kauś. S. XXXIII, 1). Vor der Schlacht zündet man Grasbündel an. Das Heer, in dessen Richtung der Rauch des Feuers — das Symbol der Niederlage — sich wendet, wird besiegt (Kauś. S. XIV, 30—31; XV, 15—18). Ein Abkömmlung eines Brahmanen berührt die Glieder einer schwangeren Frau. Wenn das grammatikalische Geschlecht der berührten Glieder männlich ist, darf man die Geburt eines Knaben erwarten (Kauś. S. XXXIII, 19). Der Sinn dieser Praktiken ist klar und bedarf keiner weiteren Erörterung.

Als eine höchst geheimnisvolle, magische Äquivalenz ist auch das Verhältnis zwischen dem Namen und dem Träger des Namens zu beurteilen. In dem Namen ist die Wesenheit des Individuums gleichsam in einem zweiten Exemplar enthalten. Der Name ist kein bloßes Zeichen, kein flatus vocis, keine Etiquette, sondern im tiefsten Sinne des Wortes das magische Eidos des Gegenstandes, sein wahres Wesen. Dadurch, daß man sich des Namens bemächtigt, d. h. ihn feierlich nennt oder ihn bloß kennt, gewinnt man zauberische Macht und Gewalt über das Genannte. Deshalb erhält das Kind[1]) zwei Namen: einen profanen, alltäglichen Namen und einen anderen geheimen Namen *(guhyam, rahasyam nāma)*, den nur die Eltern

[1]) Vgl. A. Hilka, Beiträge zur Kenntnis der altind. Namenbildung.

und der Lehrer wissen dürfen. Die Apsarasen bannt man mit einem folgenden Spruch: „nadim yanto apsaraso' pām tāram avaśvasam Gulgulūh, Pīlā, Nalady, Aukṣagandhih, Paramandanī, tat paretāpsarasah pratibuddhā abhūtana!" (Ath. V, IV, 37, 3). Oft genügt die Kenntnis der „Genealogie" eines Individuums, seiner Herkunft und seiner „Verwandtschaft", d. h. seiner „Zugehörigkeit" *(bandhutā)* oder auch überhaupt das Wissen um seine Beschaffenheit. Denn auch das Wissen ist kein bloßer „Zustand", kein „psychischer Akt", sondern eine magische Substanz, die mit dem Gewußten d. h. mit dem Objekt des Wissens durch das Band der symbolischen Äquivalenz verknüpft ist. Treffend bemerkt hierzu Oldenberg, Die Weltanschauung der Br. Texte, S. 5: „Wie das Abbild eines Vorgangs durch „sympathischen" Zauber diesen selbst hervorruft, so ist auch das Wissen von einem Vorgang, dessen geistiges Abbild, mit diesem selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, daß er weiß, nicht weil er als Wissender geschickt oder richtig handelt, sondern vermöge der . . . . . grenzenlos hochgeschätzten Kraft des Wissens, Macht über das von ihm gewußte Sein oder Geschehen zu eigen." Dadurch erklärt sich die Wirksamkeit einer besonderen Gruppe von Beschwörungen, die tatsächlich nichts anderes als die bloße Versicherung enthalten, daß der Mensch, der die Zauberformel vorträgt, über das Wesen der zu bezwingenden Substanz wohl unterrichtet ist. Wenn man den Schutz der „guten Träume" gegen den „bösen Traum" gewinnen will, rezitiert man beispielshalber einen folgenden Spruch: „Wir kennen deinen Ursprung *(janitra)*, o Schlaf! Der Götterschwester Sohn bist du, Yama's Diener, der Vollender, der Tod! Also, o Schlaf, erkennen wir dich! Beschütze uns, o Schlaf, vor den bösen Träumen! (Ath. V. VI, 46, 2). Der Pfeil, dessen man sich bei einem Zauber zur Besiegung der Feinde bedient, hat auch seinen Stammbaum, den man kennen muß. Man spricht: „Wir kennen den Vater des Pfeils, den nahrungsreichen Parjanya. Wir kennen wohl seine Mutter, die vielgestaltige Erde" (Ath. V. I, 2, 1; 3, 1, 5). Zu der Pflanze lākṣā (der Lack? So Caland, Altind. Zauberritual, S. 88, Anm. 7), die die offenen Wunden heilt, spricht man: „Die Nacht ist

deine Mutter, die Wolke ist dein Vater, Aryaman ist dein Großvater. silāci fürwahr ist dein Name,[1]) du bist die Schwester der Götter" (Ath. V. V, 5, 1). Ähnlich wendet man sich an das Schermesser mit der feierlichen Erklärung: „Schärfe bist du! Das Beil ist dein Vater! Verletzte ihn (bei der Zeremonie des godāna) nicht" (Sānkh. Gṛh. S. I, 28).

Endlich muß noch kurz der Typus des sogen. „Wahrheitszaubers" erwähnt werden. Das Schema der Beschwörung läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: so wahr dieses oder jenes stattfindet, so wahr soll dieses oder jenes stattfinden. An Stelle des magischen Symbols tritt das magische Gleichnis (upamā). Die feierlich formulierte Metapher erfüllt dieselbe Funktion, wie jedes andere magische Äquivalent. Zwischen zwei Vorgängen wird ein zauberischer Zusammenhang hergestellt und die erwünschte Wirkung „heraufbeschworen". Beachtenswert ist dabei, daß die Gleichnisse meistens stereotyp sind. Um schädliche Substanzen fortzujagen, z. B. die Substanz der Fehlgeburt, gebraucht man gerne die Gleichnisse yathā vāto, yathā mano, yathā patanti pakṣiṇah (Ath. V. I, 11, 6). Um die Liebe einer Frau zu gewinnen gebraucht man das „Gleichnis von der Liane": „yathā vṛkṣam libujā samantam pariṣasvaje" (Ath. V. VI, 8, 1). Das Symbol des puṃsavana ist das Gleichnis „śamim aśvattha[2]) ārudhas" (Ath. V. VI, 11, 1) usw. Oder auch man „beruft" sich auf Mythen und Sagen, so z. B. erwähnt man bei der Ableitung der Schuldsubstanz den Trita Āptya, auf den die Götter die „Sünde" niedergelegt haben. Viele von diesen Gleichnissen sind später, ihres magischen Sinnes entkleidet, zu rhetorischen alaṃkāra's des kāvya-Stils geworden. So z. B. ist die Liane stets das Sinnbild der geliebten Frau geblieben. Dem Atharva-Veda lag jede literarisch-poetische Wirkung bei der Verwendung solcher Metapher sicherlich ferne.

---

[1]) Ist silācī der „geheime" Name der lakṣā?

[2]) Gemeint ist die Quirlung des Feuers als Symbol der Zeugung.

Familienbesitz und Mutterrecht.

Von C. Becker S. D. S., Würzburg.

(Fortsetzung).

Gurdon sagt,[1]) daß diese heiligen Haine jeweils Eigentum eines Dorfes seien. Das trifft nicht immer zu, wie der folgende Fall dartun soll, den ich auch deshalb erzähle, weil er einen tieferen Einblick in die ganzen diesbezüglichen Stammesgegewohnheiten gewährt.

Vor einigen Dezennien war ein protestantisch gewordener Khasi, U Jacob Shai mit Namen, bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai als Schreiber angestellt. Um neben dem geringen Gehalt seiner Familie ein besseres Auskommen zu sichern, gelüstete ihn auch nach Grundbesitz. Aus Jongushen (Dschonguschen) im Wargebiete gebürtig erinnerte er sich, daß er allenfalls in dem benachbarten Dorfe Syndai bei der Familiensippe der Umliang sein Ziel erreichen könnte. So machte er sich eines Tages auf den Weg dorthin. Nach den üblichen Begrüßungen, der Bewirtung mit Wasserpfeife und Betelnuß und der Unterhaltung über allerhand gleichgültige Dinge rückte er mit seinem Anliegen heraus. „Ich kenne", sagte er in der höflichen Sprache auch dieser einfachen Naturmenschen, „ich kenne die Güte und den guten Namen eures Stammes und eurer Stammesältesten; überall seid ihr anderen gerne zu Hilfe gekommen und habt dadurch der ganzen Sippe, euren Stammesgöttinnen und Stammesgöttern, euren Ahnen und Urahnen Ehre und Ruhm bereitet. Ihr seid beglückt mit Enkeln und Urenkeln. Dieses euer Glück freut mich und ich wünsche, daß die Götter und Göttinnen eurem Stamme gütig gestimmt seien für alle Zeiten. Deshalb wage ich es zu euch zu kommen und euch eine Bitte vorzutragen, nur eine Bitte habe ich: nga don tang kawei ka jingkyrpad! Ich brauche nämlich ein Stück Land, damit ich meinen Enkeln und Enkelinnen etwas zu essen geben kann. Mein eigenes Feld reicht nicht aus für so viele Köpfe. Da habe ich bemerkt, daß hier ein

---

[1]) The Khasis, p. 87.

Stück Wald unbenutzt liegt. Ich habe nachgefragt, wem es gehöre und die Dorfältesten sagten mir, es sei Eigentum des berühmten Familienstammes der Umliang. Ich tue euch somit die Ehre an und bitte euch: Kann ich diesen Wald nach Stammesgesetz und Sitte erhalten?"

Gegenfragen von seiten der Stammesmutter und Familienältesten folgten auf diese Rede. Endlich ist ihnen klar, welches Stück gemeint ist. „Das ist ja der khlau sang, der Götterwald," riefen sie aus. „Gewiß der gehört zu unserem Stammeseigentum, aber wie ihr ja selber wißt, können wir ihn weder verpachten noch verkaufen. Wir können und dürfen nicht einmal sagen, bau das Land an. Wir können euch aber auch nicht daran hindern, es zu tun oder es euch verbieten. Das Grundstück ist den Göttern geschenkt, sie werden sich an jedem rächen, der es ihrem Kulte entzieht; sie werden selbst darüber wachen, daß sich keiner daran vergreift."

Diese Antwort genügte dem U Shai vollständig. Vor den Strafen der Waldgötter fürchtete er sich nicht; er hatte sich nur vergewissern wollen, ob die Familiensippe ihm keine Schwierigkeiten in den Weg legen oder gar bei der englischen Regierung Einspruch erheben würde. Bald war der Wald gerodet. Das Holz und die Sträucher, die hohen Gräser und Schlingpflanzen verwandelte das Feuer in Asche; Orangen und Zitronen, Ananas und Bananen wurden angepflanzt und schon nach wenigen Jahren warf das Land für den Erlös der Früchte den nach dortigen Verhältnissen namhaften Betrag von 800 bis 1000 Rs. im Jahre ab.

Die Familiensippe der Umliang war ihrem heimatlichen Glauben noch treu ergeben. Wie die übrigen Heiden, so beobachtete auch sie das Unterfangen des U Shai mit scheuer Furcht und Beklemmung. Sie glaubten die Götter müßten sich rühren und der Wald würde den Frevler mit seinen Angehörigen verschlingen. Nichts davon geschah. Es konnte nicht ausbleiben, daß auf diese Weise allmählich auch unter den Heiden der Glauben an ihre Götter und heimischen Sitten einen Stoß erlitt und mancher unter ihnen zu der Anschauung überging, das dürften sie auch machen.

Ein so fortschrittlicher gesinnter junger Khasi heiratete

mit der Zeit in die Familiensippe der Umliang hinein. 40 Jahre waren unterdessen schon vergangen. Der alte Vater U Shai war bereits tot, das von ihm bepflanzte Grundstück war, da nicht eigentliches Stammesgut, nach den besonderen Gebräuchen der War nicht an die jüngste Tochter allein, sondern an seinen Sohn Jacob U Shai und dessen Schwestern gemeinsam übergegangen. Sie hatten seinerzeit dem Vater noch in der Ausrodung des Waldes geholfen. Die Geschwister waren katholisch. Der erwähnte junge Mann strengte nun vor wenigen Jahren bei dem englischen Regierungsbeamten in Jowai gegen die Geschwister gerichtliche Klage an: der von Jacob U Shai urbar gemachte und in einen Obstgarten verwandelte Wald sei widerrechtlich von diesem angeeignet worden; dieser sei Eigentum des Stammes seiner Frau; er fordere den einen Teil des Grundstückes für die Familie Umliang zurück; für den anderen müsse ein entsprechender jährlicher Pachtzins gezahlt werden.

Die Geschwister Shai konnten dagegen geltend machen, daß die Angelegenheit verjährt sei. Nach Stammessitte tritt die Verjährung bei geringeren Werten nach 10, bei größeren aber nach 30 Jahren ein. Außerdem sprach jedoch vor allem für sie, daß das fragliche Grundstück khlau sang, Götterwald sei und die Familie Umliang dafür nichts fordern könne. Hierzu fehlte es den Geschwistern Shai an Zeugen, während die Umliang für ihre einfache Aussage des Besitzrechtes mehrere heidnischen Zeugen aufbrachten. Der Prozeß zog sich in die Länge. Er wurde schließlich zu Ungunsten der Geschwister Shai entschieden und diese des Besitzes für verlustig erklärt. Der Misssionär P. Benedikt Neher nahm sich nun um die Sache an. Er brachte über 100 Zeugen, alle Stammesmütter und Dorfälteste zusammen, die bereit waren, zu schwören, daß jenes Grundstück seit Menschengedenken Götterwald gewesen sei. Der englische Richter, dem er dieses mitteilte, meinte, das sei Grund die Revision und Änderung des Urteils zu beantragen, die Geschwister Shai hatten jedoch durch den vorherigen Prozeß schon ihr ganzes Geld an Winkeladvokaten verloren und nicht mehr den Mut, nochmals damit anzufangen. Mit orientalischem Gleichmut fanden sie sich in den Verlust hinein und die Sache blieb dabei.

Der Fall ist jedenfalls lehrreich, insofern er zeigt, daß sich sogenannte heilige Wälder auch im Besitze einzelner Familiensippen befinden; wie sie von diesen gewertet sind, solange sie ihren animistischen Anschauungen treu bleiben und wie sie endlich ihr Besitzrecht darauf selbst nach Jahren noch geltend machen können.

3. Erbrechtliche Gebräuche.

Stirbt die Stammesmutter, so tritt bei den Khasi jeweils die jüngste Tochter derselben in das Erbe ein, dann wieder die jüngste von dieser und so fort. Kann die jüngste Tochter aus irgendeinem Grunde den Besitz nicht übernehmen, so folgt ihre nächstjüngste Schwester. Sind überhaupt keine Mädchen vorhanden, sondern nur Söhne, so geht die Erbschaft an die jüngste Tochter der Schwester der verstorbenen Stammesmutter über. Fehlt es auch an solchen Schwestern oder an Töchtern von diesen, dann kommt die nächste jüngste weibliche Verwandte an die Reihe. Wohnte dieselbe bisher nicht in der Familiensippe der Verstorbenen, so muß sie zuerst wenigstens 3 Monate lang in der Hütte der Stammesmutter zubringen, um in deren Rechte und Pflichten eintreten zu können. In einem solchen Falle wird jedoch gewöhnlich die Nachfolgerin im Amte schon vorher von der Stammesmutter in ihre Hütte aufgenommen und auf die spätere Tätigkeit vorbereitet. Es kann vorkommen, daß die Nachfolgerin noch nicht einmal 13 Jahre alt, somit auch noch nicht volljährig und heiratsfähig ist. In diesem Falle wird ihre Mutter oder eine Schwester der verstorbenen Stammesmutter die Verwaltung und den Haushalt bis zur Volljährigkeit der Erbin führen. Selbst als Kind führt aber dann die letztere schon den Ehrennamen Mutter, man nennt sie kmie nah oder kmie san.

Der große Grundsatz, welcher alle erbrechtlichen Bestimmungen beherrscht, ist somit, daß die Söhne und Männer von allem Familienbesitz ausgeschlossen sind und diese immer nur auf die Mädchen, die Frauenwelt, übergeht. Wie aber, wenn sich nun ein Bursche oder Mann selbst einen Besitz schafft oder erwirbt? Der Fall ist denkbar und kommt auch

vor. Wie erwähnt, muß ein jeder an den Arbeiten in der eigenen Familiensippe mithelfen, um Anspruch auf Versorgung aus dem gemeinsamen Besitz zu haben. Zwischen Aussaat des Reises und der Ernte und auch etwaigen anderen gemeinsamen Arbeiten liegen jedoch mancherlei Tage und Wochen. Anstatt diese nun mit Pfeilschießen, auf die Jagd gehen oder dem beliebten shong kai, herumhocken zum Vergnügen, zu verbringen, kann sich ein junger Mann noch Geld verdienen mit Holzfällen für andere und Lastentragen für eingeborene Händler oder auch Europäer, da ja in den Bergen fast alles auf dem Rücken herbeigetragen werden muß. Er kann auch sonstige Feld- und Gartenarbeiten gegen Bezahlung für andere außerhalb seiner Sippe verrichten oder einen kleinen Handel treiben, indem er auf einem Markte Waren wie etwa getrocknete Fische, Betelnüsse, Pfefferblätter u. dergl. kauft, sie ein paar Tagereisen weit auf Märkte ins Innere der Berge trägt, wo es dieselben sonst nicht gibt, um sie dort mit einem Gewinn wieder zu verkaufen. Was der Mann auf diese Weise verdient, ist sein Eigentum und rechnet nicht zum Stammesgut. Ein fleißiger Mensch kann sich so allmählich soviel Geld verdienen, um ein Reisfeld zu pachten. Durch Verkauf des Überschusses der Ernte wird er es schließlich soweit bringen, daß es selbst zum Kaufe eines Reisfeldes reicht, das ebenfalls sein Eigentum ist. Stirbt nun ein solcher Mann unverheiratet, so geht das Erbe an seine Mutter über. Ist er verheiratet, dann kann er damit, wenn er will, auch ein Stammesgut für seine vielleicht arme und besitzlose Familie begründen. Das Gut wird dann auf die jüngste Tochter übergehen und sich nach den üblichen Gewohnheitsrechten weiter vererben. So kehrt schließlich doch alles wieder in die Hände der Frauen zurück.

Das folgende Beispiel möge die diesbezüglichen Gewohnheiten erläutern und klarer herausschälen, wenn es auch gerade kein sehr erfreuliches Licht wirft auf die Mißhelligkeiten, die mitunter in das Khasi-Volk hineingetragen werden, infolge des Zwiespaltes der verschiedenen christlichen Religionen, welche sich um dessen Bekehrung bemühen.

In dem Dorfe Kyndongtupér hatte sich ein Mann allmählich selbst einen Besitz erworben mit 15 Ochsen und Kühen,

einer ordentlichen Hütte nebst Einrichtung und 3 schönen Reisfeldern, groß genug, um eine Familiensippe zu ernähren. Nach seinem Tode galt die jüngste Tochter seiner Schwester mit Namen Ka Pliang Shai Syndūr, als die in Betracht kommende Erbin. Dieselbe war noch unmündig und ihre Mutter bereits gestorben. Infolgedessen übernahm eine Schwester dieser Mutter namens Ka Pliang Shai[1]), das Erbe in Verwaltung und wohnte mit der kleinen Erbin in der Stammeshütte zusammen. Es war kein Zweifel, daß letztere nach erreichter Volljährigkeit das ganze Besitztum antreten werde. Mit der Zeit hielt ein junger Katholik, U Salomon Tarūh, um die Hand der Syndūr an. Diese faßte Neigung zu demselben und war bereit, katholisch zu werden. Darüber entbrannten die älteren Geschwister der Syndūr, ein Bruder und eine Schwester, welche beide der methodistischen Kirche angehörten, in Wut. Trotz aller Anfeindungen blieb das Mädchen bei seinem Entschlusse, heiratete den Tarūh und wurde katholisch. Vor dem Zorne der Geschwister mußte das junge Ehepaar aus der Stammeshütte flüchten. Erstere suchten die Schwester enterben zu lassen, aber die beteiligten Anverwandten wollten davon nichts wissen. Vor Zorn ließen sie sich zu etwas hinreißen, was selbst in den Augen der Heiden als Frevel galt: Sie trieben das Vieh heimlich fort und verkauften es; ebenso räumten sie die Stammeshütte aus und verkauften selbst 2 Reisfelder. Auf die Klage bei den zuständigen Gerichten hin erhielt die Syndūr endlich ihr Recht zugesprochen; sie konnte die Stammeshütte beziehen und den unterdessen allerdings stark verminderten Familienbesitz übernehmen.

Obgleich bie zum Christentum übergetretenen Khasi sich ihrerseits nicht an die Gesetze der Erbfolge zu binden brauchten und dieses auch von heidnischen Khasi vielfach anerkannt würde, wurde von seiten der katholischen Kirche jedenfalls keinerlei Hindernis für sie in den Weg gelegt, diesbezüglich bei den heimatlichen Stammessitten zu bleiben. Die katholischen Khasi selbst wollen für gewöhnlich jedoch davon nicht ab-

[1]) Pan und Syndūr sind Khasi-Namen; Pliang shai ist der Name des Geschlechtes, Clan; wörtliche Bedeutung: glänzender Teller.

weichen: dazu steckt ihnen das zähe Festhalten an dem Althergebrachten und die Achtung davor doch zu sehr im Blut. Hiervon nur ein paar Beispiele.

In Nongbah starb die katholische Stammesmutter ka Johanna Sunäh, Frau des U Andreas Tubru, ohne weibliche Nachkommen zu hinterlassen. Man hätte es verstanden, wenn der einzige Sohn U Johannes Sunah, nach dem anderwärts herrschenden Brauch der Christen, das beträchtliche Erbe an Reisfeldern, Wald und Hütte für sich in Anspruch genommen hätte. Weder von seiten der Behörden noch der Anverwandten wäre ein ernstlicher Widerspruch zu erwarten gewesen. Man sprach dem Johannes auch in diesem Sinne zu, aber vergeblich. Er konnte das innere Widerstreben nicht bemeistern, eines zeitlichen Vorteils wegen gegen alte Stammesgewohnheiten zu handeln. Seine einfache Antwort lautete: „Wenn ich ein guter Katholik bin, dann wird Gott mich auch sonst wieder segnen, ohne daß ich gegen unsere alten Bräuche verstoße." Und dabei blieb es. Das ganze Besitztum ging an die jüngste Tochter der Schwester der Verstorbenen über; dieser Familienzweig war noch ganz heidnisch. Durch Fleiß und Sparsamkeit brachte es übrigens Johannes trotzdem mit der Zeit zu einem eigenen Haushalte mit einem ganz ordentlichen Grundbesitz.

Selbst von Gütern, die sie schon besitzen, entäußern sich katholische Khasi eben so leicht wieder, wenn die Stammessitte es erheischt. Es traf sich vor einigen Jahren unglücklicherweise, daß sowohl die Frau des Hauptlehrers der katholischen Khasi-Volksschule in Shillong, U Thomas Byllun, als auch die des Kochs der dortigen Missionsstation, U Sebastian Shiah, innerhalb kurzer Frist vom Tode hingerafft wurde. Beide Männer hatten sich durch Arbeitsamkeit ein ganz hübsches Anwesen erworben. Nach Khasirecht hatten sie keinen weiteren Anspruch auf ihre noch kleinen Kinder. Diese gehörten zur Sippe ihrer verstorbenen Frau und mußten von dieser übernommen und aufgezogen werden. Nach Khasirecht ging auch das von ihnen erworbene Besitztum an die jüngste Tochter über. Bereitwillig überließ jeder von ihnen, Kinder und interimistische Verwaltung der Güter den Anverwandten der verstorbenen Frau, nahm die wenigen Kleider und rein per-

sönliche Habe mit sich und suchte anderwärts in dem gemieteten Teil einer Hütte allein wieder von vorne anzufangen. Auf meine Frage, ob ihnen denn das nicht sehr hart ankomme, antworteten sie mit einer ruhigen Selbstverständlichkeit: „Das ist ja doch so Brauch bei uns Khasi."

Es ist nicht nötig, eigens hervorzuheben, daß eine solche Achtung vor den Stammessitten nur von günstigem Eindruck auch auf die noch heidnischen Khasi ist.

Gurdon sagt einmal[1]), daß die Stammesmutter beim Religionswechsel, also beispielsweise beim Übertritt zum Christentum, ihrer Stellung in der Familie verlustig geht und die jüngste Tochter an ihren Platz tritt. An sich hat das seine Berechtigung darin, daß sie ja dann nicht mehr zur Religion gehört und die üblichen Familienopfer nicht weiterhin darbringen kann. Ihrer ganzen Stellung nach als Hüterin der ererbten Religion und Sitte, ist es nicht allzu häufig, daß eine solche Frau mit dem Ahnenkulte bricht. Kommt dieses vor, so ist damit jedoch noch nicht von selbst der Verlust des gesamten Besitzes für sie gegeben. Es hängt wesentlich von der Stellungnahme der übrigen Glieder der Familiensippe ab. Sind diese noch alles strenge eingefleischte Heiden, die vom Christentum durchaus nichts wissen wollen, so können sie allerdings die Stammesmutter zum Verzicht zwingen. Die Hochachtung vor derselben ist jedoch häufig so groß, daß entweder die ganze Sippe oder wenigstens ein Teil davon sich zu dem gleichen Schritt des Religionswechsels mit der Stammesmutter entschließt. Der noch heidnisch verbleibende Teil wird dann allenfalls eine Teilung des Familienbesitzes beantragen. Eine solche ist übrigens auch in anderen Fällen möglich.

4. Teilung des Familiengutes.

Wenn auch selten, so kann das Wohl und Wehe einer Familiensippe es doch mitunter erfordern, daß eine Familiensippe sich in zwei Clans scheidet und damit auch eine Teilung der gemeinsamen Güter vornimmt. Grund hierfür ist, wenn das Geschlecht zu groß wird; wenn sich die Ältesten im Fami-

---

[1]) The Khasis, p. 83.

lienrate nicht mehr einig werden und Haß und Rache alles zu vernichten droht; wenn ein Teil des Clans in gewalttätiger Weise die besseren Felder an sich reißen will oder den geernteten Reis nicht für den gemeinsamen Bedarf abliefert; wenn ein Zweig durch falschen Schwur, Blutschande, Rache, Betrug, oder sonstige schwere Vergehen der ganzen Sippe Unehre und Schande zugefügt hat. Ausgeschlossen vom Clan wird in solchen Fällen der schuldige Teil nur, wenn er hartnäckig und verstockt bleibt. Bringt er aber die Bitte um Verzeihung über die Lippen und beteiligt sich an dem Sühneopfer, so wird die Verzeihung nicht verweigert. Eine gewisse innere Spannung und Unstimmigkeit bleibt trotzdem oft bestehen.

Bei dem Übertritt zu einer anderen Religion kommt es vor allem darauf an, wie die Stammesmutter und auch die Familienältesten der betreffenden Religion gesinnt sind. Dann aber auch, wer den Religionswechsel vollziehen will. Sind es nur Brüder der Stammesmutter, Söhne, Neffen oder Enkel, so ist eine Teilung ausgeschlossen, denn die Männer sind ja nicht erbberechtigt. Kommt aber die jüngste oder zweitjüngste Tochter, oder auch die Schwester der Stammesmutter in Betracht, so kann eine Teilung vorgenommen werden. Eine Stammesmutter hängt doch zu sehr an ihrem Kinde oder ihrer nächsten Blutsverwandten, als daß sie diese ganz von sich stoßen würde, außer sie wäre etwa gegen die in Frage kommende Religion vollständig eingenommen und verhetzt. Trifft das im einzelnen Falle zu, so wird sich die betreffende Erbin es doch noch überlegen, ob es nicht ratsamer ist, mit dem Religionswechsel abzuwarten bis die Stammesmutter die Augen geschlossen und sie dann freieres Spiel hat. Es kann dann eintreten, was schon am Schlusse des vorhergehenden Abschnittes erwähnt wurde.

Sind nach wochenlangen Beratungen alle einschlägigen Vorfragen erledigt, dann werden die getroffenen Vereinbarungen endlich unter dem üblichen Zeremoniell vollzogen. Es wurde weiter oben erwähnt, welche Gerätschaften sich für den religiösen Kult in der Hütte der Stammesmutter befinden. Das aus Bambusrohr geflochtene Körbchen, welches als besonderer Sitz der vergötterten Ahnen des Clan gilt, wird nicht

geteilt. Es wird ein weiteres ebensolches Körbchen hergestellt. Durch Opfer von Ziegen und Schweinen werden dann diese Gottheiten gebeten, daß ein Teil von ihnen zum Schutze der neu errichteten Sippe Wohnung in diesem Körbchen nehmen möge. Können die Opferpriester durch das Orakel aus den Eingeweiden der Tiere und Eierwerfen das Einverständnis der verstorbenen Geister mit der Teilung melden, so wird dieses Körbchen in der neuen Stammeshütte angebracht. Unter weiteren Opfern wird an einem anderen Tage dann eine der beiden Haselnußruten für die neue Hütte abgenommen. Jeder der beiden getrennten Teile muß sich zu der alten Rute selbst noch eine neue hinzuverschaffen. Ebenso werden auch die vorhandenen Opfergeräte, wie Reiskörbchen, Matten und Kürbisflaschen geteilt. Mit dieser Feier gelten die getroffenen Vereinbarungen über die Teilung des sonstigen Besitzes endgültig als zu Recht bestehend. Jeder Teil geht nun unabhängig vom anderen seine eigenen Wege. Gewisse Freundschafts- und Verwandtschaftsverhältnisse bleiben wohl weiterhin bestehen; jedoch ist das Ehehindernis, welches sonst die Heirat zwischen Angehörigen der gleichen Familiensippe ohne Rücksicht auf den Grad der Verwandtschaft einfachhin unmöglich macht, nicht mehr vorhanden.

Kann beim Übertritt eines Teiles der Stammesangehörigen zur christlichen Religion die Teilung der Güter rechtlich vollzogen werden, so ist es besser auf ihr zu bestehen. Die christlich gewordenen Glieder sind so leichter vor Benachteiligung geschützt. Selbst wenn sie einen Teil der Felder für sich in getrennte Bewirtschaftung nähmen, könnte die heidnisch gebliebene Sippe diesen nach Jahren wieder zurück verlangen. Feindschaft, Haß und Rache wären dann die Folgen. Ohne die formelle Feier, verbunden mit den erwähnten Opfern, erkennt der Khasi eine Teilung nicht als rechtskräftig an. Da Christen an einer solchen Opferfeier sich nicht beteiligen können, bleibt nichts anderes übrig, als dieses Zeremoniell vornehmen zu lassen, solange die Taufbewerber noch Katechumenen sind. Bevor sie dann durch die Taufe in die Kirche aufgenommen werden, müssen die in der Stammeshütte angebrachten heidnischen Kultgegenstände entfernt werden. „Zu

dieser hochwichtigen Feier", so erzählt einmal der Missionär des Synteng-Gebietes P. Benedikt Neher S. D. S., „ging ich, wenn es mir möglich war, gewöhnlich selbst oder schickte eine europäische Ordensschwester. Dadurch gewann der Akt viel mehr an Feierlichkeit und wirkte mächtig auf Heiden und Katechumenen ein. Das Götterkörbchen, die zwei Stäbe, die Kürbisflaschen und andere Kultgeräte wurden auf einen freien Platz vor die Hütte getragen, auf ein Häufchen Bambusrohr und Holz gelegt und dann angezündet. Die Heiden standen in ehrfurchtsvoller Entfernung zagend und zitternd dabei und erwarteten, die Götter würden sich rächen und mich mit Feuer vom Himmel vernichten. Aber nichts von allem geschah und enttäuscht und nachdenklich kehrten sie in ihre Hütten zurück. Die Stammeshütte wurde dann gesegnet und mit geweihtem Wasser besprengt."

Im allgemeinen geht das Bestreben der christlichen Religionen darauf hinaus ihre Angehörigen in einem von den heidnischen Stammesgenossen getrennten Dorfe anzusiedeln und zwar so, daß die einzelnen Familiensippen möglichst beisammen bleiben. Der christliche Brauch, daß Mann, Frau und Kinder dann in einer Familie beisammen wohnen, wird dabei durchzuführen gesucht, was den überlieferten Gewohnheiten gegenüber allerdings auch nicht immer ohne Schwierigkeiten abgeht.

Die Vrātyas.

Von M. Winternitz.

(Nachtrag zu Heft I.)

1. Mit den Vrātyas beschäftigt sich auch K. Chattopadhyaya in der Calcutta Review, May 1924, p. 287 ff. Er bringt die Vrātyas in Verbindung mit der arischen Einwanderung in Kleinasien, die von ihm, wie von anderen, auf Grund der vedischen Götternamen in den Inschriften von Boghazköi angenommen wird. Obwohl er die Stelle Tāṇḍya-Mahābrāhmaṇa XVII, 1, 9 („Gift schlucken ja diejenigen" usw.) anders erklärt als ich, kommt er doch auch zu dem Schluß, daß es sich bei den Vrātyas um Völkerstämme von rohen, wilden Sitten handelt. Die Gründe aber, die er dafür anführt, daß sie vom Norden kamen und mit jenen arischen Einwanderern in Kleinasien (zwischen 2000 und 1500 v. Chr.) identisch sein sollen, scheinen mir nicht zwingend. Ebenso scheinen mir auch seine Argumente nicht hinreichend, um zu beweisen, daß sie Arier waren und nicht Fremdstämme, sei es uransässige oder eingewanderte, gewesen sein können.

2. Zu S. 11 (56) Anm. 1. Erst als meine Abhandlung schon gedruckt war, erhielt ich von Herrn Dr. Shrīdhar V. Ketkar, dem bekannten Herausgeber der Marathi Encyclopedia und Verfasser eines Werkes „The History of Caste in India" (Ithaca, N. Y. 1909), die folgenden sehr interessanten Mitteilungen über die Verwendung des Vrātyastoma anläßlich der Aufnahme seiner Gemahlin, einer Nicht-Inderin, in die Brahmanenkaste. Es handelte sich dabei nicht um die Verwendung des Vrātyastoma auf Grund alter Tradition, sondern vielmehr um eine von Dr. Ketkar und seinen Freunden im Jahre 1920 eingeführte Wiederbelebung eines alten Brauches in neuer Form. Sie nannten es Nirūḍha-Vrātyastoma, „Vrātyastoma im Auszug" („extracted Vrātyastoma") und trennten es vom Somaopfer. Sie erklärten: Gastfreundschaft sei eine Art des Opfers, weshalb in der modernen Gesellschaft, in der die alten

Opfer nicht mehr dargebracht werden, die Gastfreundschaft an die Stelle des Opfers treten kann. Die Rezitation des Atharvaveda-Hymnus wurde beibehalten mit Hinzufügung zweier weiterer, im Vaitānasūtra empfohlener Hymnen. Beibehalten wurde auch die Zeremonie des Kleiderwechsels. Es wurde ausdrücklich erklärt, daß die Vrātyastomazeremonie nicht eine Änderung der Überzeugung oder einen Ausdruck der Reue bedeute, sondern nur eine öffentliche Anerkennung von seiten der Hindu-Gesellschaft, daß Mrs. Ketkar als eine Hindufrau aufgenommen werde. Es ist selbstverständlich, daß dies alles nicht ohne Proteste von seiten der orthodoxen Brahmanen geschah. Aber diese neue Form des Vrātyastoma-Ritus fand Anhänger. Sie wurde kürzlich auch verwendet, als ein Maratha-Brahmane in Bombay eine Nicht-Brahmanin zur Frau nahm. Und manche Brahmanen in Poona verwenden den neuen Ritus auch, wenn indische Christen wieder in die Gemeinschaft der Hindus aufgenommen werden sollen. (Das Rituell des Nirūḍha-Vrātyastoma ist in einem Vrātyastomaprayoga beschrieben, der in Poona gedruckt worden ist, und von dem mir Dr. Ketkar freundlichst ein Exemplar sandte.)

3. In Yādavaprakāśa's Vaijayanti (76, 112, 115—118; 81, 237) werden die Vrātyas als Mischkasten erklärt, aber auch (80, 203: vrātyāh kṣatrasutāś śatrukośamantrādivedinah) als „Kṣatriyas, welche den Schatz, die Pläne usw. der Feinde kennen", also wohl als Spione dienten.

Die Stellung des Jainismus in der indischen Religionsgeschichte und sein Verhältnis zu anderen Glaubenslehren.[1])

Von Helmuth von Glasenapp.

Gleich der Religion der Buddhisten und Ājivikas stellt der Jainismus eine Glaubensform dar, die im 1. vorchr. Jahrtausend aus dem Schoße der brahmanischen Religiosität hervorging. Seine Leugnung des Vorrangs der Brahmanen und seine Negierung der Autorität ihrer heiligen Schriften gibt ihm den Charakter einer Reformbewegung der Kshatriyas, die sich gegen das orthodoxe religiös-soziale System der Priester richtet. Da die Anerkennung des Veda und der Superiorität der Brahmanen zu den wenigen Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Hindutum gezählt werden müssen, ist der Jainismus als außerhalb des Hindutums stehend anzusehen; er ist nicht eine Hindusekte mit besonderen Lehren, die nur ihr eigentümlich sind, sondern eine besondere Religion. Die Richtigkeit dieser Ansicht, die in Europa wohl kaum bestritten worden ist, wird durch die Geschichte des Jainatums bekräftigt. Der Umstand, daß in der Gegenwart ein Teil der Jainas sich als zum Hinduismus gehörend betrachtet und sich dementsprechend bei Volkszählungen usw. als Hindus bezeichnet, spricht nicht dagegen. Der Jainismus ist heute eben, wie jeder Census-Bericht lehrt, in Indien in starkem Rückgang begriffen und so stark hinduisiert, daß tatsächlich gegenwärtig kein bedeutender Unterschied zwischen dem sozialen Leben und dem Glauben vieler Jainas und Hindus besteht. Dieses Moment ist für uns jedoch ohne Bedeutung; der Historiker muß den Jainismus als eine Religion betrachten, die neben dem Hinduis-

---

[1]) Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Wiedergabe eines Vortrages, den ich am 2. Oktober 1924 in der Indischen Sektion des Deutschen Orientalistentages in München gehalten habe. Eine ausführliche Darstellung der behandelten Fragen findet der Leser in meinem Buche „Der Jainismus. Geschichte, Lehren und Riten einer indischen Erlösungsreligion", das im Frühjahr 1925 im Alf Häger Verlag in Berlin erscheinen wird.

mus selbständig dasteht, wenngleich sie mit ihm viele Berührungspunkte aufweist.

Nach der heute wohl allgemein anerkannten Ansicht wurde der Jainismus um 800 v. Chr. von dem Heiligen Pārshva in's Leben gerufen. 250 Jahre später wurde er durch Mahāvīra, einen älteren Zeitgenossen Gautama Buddhas reformiert und erhielt durch ihn die Gestalt, die er — wenigstens im Wesentlichen — noch heute besitzt. Die Zugkraft seiner Ideen und der Glaubenseifer seiner Missionare verbreitete ihn im raschen Fluge über ganz Indien. Von seinem Heimatlande Magadha, der heutigen Provinz Bihār aus, gelangte er nach Orissa im Osten, nach Zentral-Indien, Rājputāna, Gujarāt, Mahārāshtra im Westen, nach Maisūr und dem Tamil-Lande im Süden. Seine Stellung in den verschiedenen Landschaften ist verschieden gewesen; in Gujarāt, in Mahārāshtra und vor allem in den kanaresischen und tamilischen Gebieten war er zeitweilg die herrschende Religion und übte auf das Denken und die Kultur der diese Länder bewohnenden Völker einen maßgebenden Einfluß aus. Erst die brahmanische Gegenreformation Shankara's, das Wiedererwachen des Vishnuismus und Shivaismus und der Eroberungszug des Islām verdrängten ihn aus seiner Machtstellung und führten ihn dem Niedergang entgegen.

I

Da der Jainismus ganz und gar indischen Wesens ist, ist ihm vieles mit dem Hinduismus gemeinsam. Dies gilt in erster Linie von dem sozialen und kultischen Leben seiner Bekenner. Die Jainas sind ungeachtet der universalistischen Tendenzen ihrer Lehre, strenge Anhänger des Kastenwesens. Nach ihrer Anschauung nahm die Scheidung der Kasten von dem ersten Tirthankara unserer Weltperiode, Rishabha, seinen Ausgang und wurde von dessen Sohn, dem ersten Cakravarti, Bharata, endgültig durchgeführt. Die frommen Männer, welche ihr Leben der Religion weihten, machte der erste Weltbeherrscher zu Brahmanen; diejenigen, welche damit beauftragt wurden, den Besitz zu schützen, wurden Kshatriyas, die Kaufleute wurden Vaishyas und die

Diener Shūdras. Die Nachkommen der Leute, welchen Bharata diese Funktionen beilegte, sind die Angehörigen der heutigen Kasten, gleichgültig ob sie den Jaina-Glauben, den früher alle Menschen besessen haben sollen, noch heute besitzen, oder nicht. Die vier Stände der Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas und Shūdras sollen sich dann in der Folgezeit in eine Reihe von Unterkasten geteilt haben. Durch unerlaubte Verbindungen von Mitgliedern verschiedener Kasten sollen dann weiterhin noch Kasten entstanden sein, die unter der der Shūdras stehen. Noch heute gibt es bei den Jainas Jāts von Brahmanen, Kshatriyas, Vaishyas, Caturthas und Pancamas; die Zahl der Jaina-Brahmanen ist allerdings nur gering (Pāndes in Baroda, Bhojaks und Sevaks in Rājputāna, Jaina-Brahmanen in Maisūr). Die Angehörigen mancher Kasten, welche Jainas unter ihren Mitgliedern haben, zählen auch Hindus zu ihren Angehörigen. Bei den Shrīmāls in Gujarāt z. B. sind die Visās alle Jainas, von den Dasās ist ein Teil dem Jaina-Glauben, ein Teil dem Vishnuismus zugetan. Einen charakteristischen Beleg für die in Indien oft anzutreffende Tatsache, daß Kastenschranken stärker sind als religiöse, liefert das Faktum, daß Dasā Shrīmāl Shrāvaks, also Jainas, wohl mit Dasā Shrīmāl Mesharīs d. h. Vishnuiten, Eheverbindungen eingehen können, daß aber eine Heirat zwischen Dasā Shrīmāl Shrāvaks und Visā Shrīmāl Shrāvaks ausgeschlossen ist.

Obwohl der Jainismus eine gegen die Vorherrschaft der Brahmanen gerichtete Bewegung ist, hat er der Brahmanen als Ministranten bei den privaten und öffentlichen Zeremonien nicht entraten können. Da, wie schon gesagt, die Zahl der Jaina-Brahmanen nur gering ist, treten in Shvetāmbara-Tempeln oft Brahmanen an ihre Stelle, die gar nicht der Religion Mahāvīra's angehören. Der merkwürdigen Erscheinung, daß Personen sich beruflich im Kultus einer bestimmten Religion betätigen, ohne Anhänger derselben zu sein, begegnen wir in Indien öfter. So sind z. B. die Rabābīs, welche im Tempel von Amritsar Musik machen, keine Sikhs, sondern gehören einer mohammedanischen Spielmannsgilde an. Nach der Theorie der Jainas stehen übrigens die Brahmanen hinter den

Kshatriyas im Range zurück. Zum klaren Ausdruck kommt dies in der Shvetāmbara-Legende von der Geburt Mahāvīra's. Mahāvīra sollte zuerst, seinem Karma zufolge, als Brahmanensohn zur Welt kommen; sein Embryo wurde aber in den Mutterleib der Königin Trishalā übertragen, weil Indra sich überlegte, daß Tīrthankaras „nicht in kleinen Familien, in niedrigen Familien, in armen Familien, in Bettler-Familien, in Brahmanen-Familien" geboren werden, sondern nur in „hohen Familien, in edlen Familien, in königlichen Familien."

Die Vorschriften der Jainas über die Lebensführung gleichen in den wesentlichsten Punkten denen vegetarischer Hindus. Schon Bühler hat auf derartige Übereinstimmungen hingewiesen. „Eine große Anzahl von Regeln", sagt er, „haben die Jainas aus den brahmanischen Gesetzbüchern direkt entlehnt. Die den Jaina-Laien verbotenen Beschäftigungen sind fast sämtlich diejenigen, welche das brahmanische Gesetz dem Brahmanen, der in der Zeit der Not wie ein Vaishya lebt, untersagt." Auch die kultischen Gebräuche der Jainas entsprechen denen der Hindus; sie haben dieselben Sanskāras wie diese, und der Kult in den Jaina-Tempeln ähnelt demjenigen von Hindu-Göttern, welchen keine Tieropfer dargebracht werden. In ritueller Hinsicht bestehen die hauptsächlichsten Unterschiede darin, daß die Jainas dem Baden in heiligen Flüssen keine Bedeutung beilegen, daß sie ihre Asketen verbrennen (nicht begraben, wie dies die Hindus zu tun pflegen), daß sie keine Totenopfer darbringen und daß bei ihnen eine Witwenverbrennung nicht üblich war.

In seiner Lehre stimmt der Jainismus mit dem Hinduismus in einer Reihe von Grundanschauungen überein; er lehrt Karma, Seelenwanderung und Erlösung, er hat eine ähnliche Kosmographie und auch sonst findet sich vieles, was diesem eigen ist, auch bei den Jainas wieder. Die Unterschiede zwischen beiden sind jedoch sehr beträchtlich. Die Jainas erkennen die Veden nicht als Autorität an; nach ihrer Vorstellung sind die Veden nicht ewiges Gotteswort, sondern von den Cakravarti Bharata verkündet worden; die Brahmanen haben sie durch Einfügung der Lehre von den Tieropfern usw. verfälscht und dadurch ihren Wert stark beeinträchtigt. Die

Shvetāmbaras behaupten, die Sprüche und Mantras, deren sie sich bei ihren Zeremonien bedienen, entstammten dem echten Veda und die Digambaras fassen unter den 4 Veden die Werke ihres sekundären Kanons zusammen, d. h. Schriften berühmter Autoren, die nach ihren eigenen Angaben zumeist in der 2. Hälfte des 1. Jahrtausends n. Chr. lebten. An die Stelle der Veden und der Werke der Smriti treten bei den Jainas die Angas, welche nach der Lehre der Shvetāmbaras heute allerdings nur z. T., nach der Lehre der Digambaras in der Gegenwart überhaupt nicht mehr vorhanden sind. Der wesentlichste Unterschied zwischen Jainismus und Hinduismus ist aber der, daß der Jainismus ein festumrissenes dogmatisches System besitzt, das sich, soweit wir urteilen können, in den vielen Jahrhunderten seines Bestehens nur unwesentlich verändert hat, ein System, das, wenigstens in seinen Hauptpunkten, von allen, die der Jaina-Gemeinde angehören, als wahr anerkannt wird. Der Hinduismus hingegen stellt keine für alle Hindus unbedingt bindende Glaubenssätze auf, sondern legitimiert ein Chaos der verschiedensten Anschauungen als gleichberechtigt nebeneinander. Bei dieser außergewöhnlich großen Mannigfaltigkeit von Vorstellungen kann man naturgemäß von „Lehren des Hinduismus" immer nur mit einer gewissen Einschränkung sprechen, nämlich nur von solchen, welche von der Mehrzahl der philolsophisch Gebildeten für wahr gehalten werden. Wenn wir diese Lehren mit denen der Jainas vergleichen, so finden sich bemerkenswerte Unterschiede. Die meisten philosophisch-gerichteten Hindus glauben an einen weltschaffenden und regierenden Gott (Ishvara), die Jainas leugnen auf's bestimmteste die Existenz eines Ishvara. Die Hindus lassen die Welt in periodischem Wechsel entstehen und vergehen, die Jainas halten sie für unerschaffen und unzerstörbar. Die Hindus machen zumeist bestimmte Götter zu den ersten Verkündern der wahren ewigen Religion, (Brahmā lehrt sie die Sterblichen im Auftrage des Ishvara); die Jainas lassen sie von erhabenen Menschen, den Tirthankaras selbständig entdeckt werden und dann weiter verbreiten. Bei den Hindus können die Götter die Erlösung erlangen, nach den Jainas ist ihnen dieses nicht möglich: nach

ihnen ist dies vielmehr ein Vorrecht der Menschen, und die Götter müssen deshalb auf Erden wiedergeboren werden und dort Askese üben, wenn sie der ewigen Seligkeit teilhaftig werden wollen. Für die Hindus ist das Karma ein „adrishta", eine unsichtbare Kraft, für die Jainas ein Komplex von feinen Stoffpartikeln, der die Seele infiziert. Für viele Hindus ist das Heil nur durch göttliche Gnade, als Folge bewiesener gläubiger Ergebenheit gegen den Ishvara erreichbar, für die Jainas nur durch unablässige Arbeit am eigenen Selbst; für die meisten Hindus ist der Erlösungsfähigkeit keine Grenze gesetzt, die Jainas unterscheiden „bhavyas" und „abhavyas". Für die meisten Hindus besteht die Erlösung entweder in dem ewigen Aufenthalt der Seelen in dem Paradiese des Ishvara oder im völligen Verfließen in der Allseele, für die Jainas in der ungetrübten tatenlosen Ruhe der Allwissenden auf dem Gipfel des Weltalls. Schließlich und vor allem arbeitet die Jaina-Philosophie mit einer Reihe von Begriffen, welche den metaphysischen Systemen der Hindus fremd sind (wie die Substanzen Dharma und Adharma, die Leshyās, die Gunasthānas), sie hat eine selbständige Erkenntnislehre und Dialektik geschaffen und verwendet eine Terminologie, die ihr allein eigentümlich ist.

Groß sind die Berührungspunkte zwischen der Mythologie und Hagiographie der Jainas und der der Brahmanen. Schon seit alters verehrten die Jainas bestimmte brahmanische Götter, wie Indra und Sarasvati; heute ist fast das ganze Pantheon der Hindus in das ihrige aufgenommen worden; die Lokapālas fehlen ebensowenig wie Ganesha und die Muttergöttinnen. Unter den 63 „großen Männern", den Shalākāpurushas der großen Welthistorie der Jainas treffen wir die Helden des Rāmāyana und Mahābhārata sowie Sagara, Parashurāma u. a. Personen der Hindu-Sage. Daß es sich bei diesen mythologischen Figuren um Herübernahme brahmanischer Gestalten handelt, ergibt sich deutlich aus den Legenden, welche die Jainas erzählen; sie tragen den Stempel jüngerer Verballhornung an sich. Eigentümlich sind hingegen den Jainas die Tirthankaras und eine Reihe anderer Heiliger und Helden, die den Hindus unbekannt sind.

Die Übereinstimmungen vieler ihrer Anschauungen, Vorstellungen, Einrichtungen und Gebräuche, mit denen der Hindus ist den Jainas natürlich nicht entgangen. Die Jaina-Theologen leugnen auf's bestimmteste jede Abhängigkeit und nehmen die Priorität für sich in Anspruch. Nach ihnen ist der Hinduismus aus dem Jainatum hervorgegangen und als ein Abfall von diesem anzusehen. So soll der Gebrauch der Tieropfer dadurch entstanden sein, daß der Gelehrte Parvata das Wort „aja" in den Veden als „Ziege" interpretierte, während sein Kollege Nārada es in alter Weise als eine bestimmte Art Reis erklärte. Parvata soll diese Lehre dann weiter verbreitet haben, obwohl er durch den Sturz des Königs Vasu, der ihm beigepflichtet hatte, hätte eines besseren belehrt sein können. Legenden ähnlicher Art findet man in vielen Jaina-Werken erzählt, z. B. in Amitagati's Dharmaparīkshā. Daß auch heute noch die orthodoxen Jainas die Theorie, der Hinduismus sei ein entartetes Jainatum, vertreten, ergibt sich aus den Schriften von Champat Rai Jain, der geradezu schreibt „Hinduism in its very inception was an offshoot of Jainism".

Von unserem Standpunkte aus müssen wir die Übereinstimmungen zwischen Hinduismus und Jainismus freilich anders erklären; sie beruhen zum Teil darauf, daß der Jainismus und der heutige Hinduismus aus einer älteren indischen Religionsform hervorgegangen sind und beide, gleichzeitig nebeneinander herlaufend, dieselbe Entwickelung des indischen Geisteslebens mitgemacht haben. In vielen Fällen handelt es sich bei den Übereinstimmungen aber zweifellos um Entlehnungen aus dem Hinduismus, um Herübernahme namentlich von beliebten Sagenstoffen, welche der fromme Jaina ungern in seinem System entbehren mochte. Direkt nachweisbare Entlehnungen in der Philosophie finden sich auch: so ist Haribhadra's Theorie des Yoga von der Lehre des Patanjali beeinflußt, im Ritual kommen Einwirkungen des Tantrismus zur Geltung und vereinzelt zeigen sich auch Versuche, mit dem Vedānta Fühlung zu gewinnen und die hinduistische Gottesvorstellung mit dem Tīrthankara-Glauben zu verschmelzen.

Daß der Jainismus auf der anderen Seite das Hindutum

in mannigfacher Weise beeinflußt hat, ist wahrscheinlich. Es ist durchaus möglich, daß sich in den älteren heiligen Schriften der Hindus, wie in den Upanishaden und den Epen, Jaina-Ideen nachweisen lassen, doch stecken die Untersuchungen hierüber noch so in den Anfängen, daß sich vorläufig noch nichts Genaueres feststellen läßt. Die Annahme von Joh. Hertel, daß zwischen der Mundaka-Upanishad und dem Jainismus nähere Beziehungen bestehen, scheint mir noch nicht hinreichend begründet. Die Anschauungen der Jainas über den Weltmenschen, über den Brahmaloka und die Erlösung, die Hertel anführt, sind von denen der Mundaka-Upanishad zu verschieden, um miteinander verglichen werden zu können; bedeutsamer ist die Ähnlichkeit einzelner Termini technici. Mit Sicherheit ist Jaina-Einfluß auf das hinduistische Sektenwesen nachweisbar. Die starke Verbreitung, die das Prinzip der „Ahinsā" in seiner Opposition gegen die blutigen Opfer und in seinem Eintreten für den Vegetarianismus vor allem im Vishnutum gewonnen hat, ist sicher zum großen Teil ein Verdienst, das er mit dem Buddhismus teilt. Im Vishnuismus machen sich auch sonst Einwirkungen des Jainatums geltend. Der „Jina" gilt in der Ahirbudhnya-Sanhitā als ein Avatāra Vishnu's; im Padma-Tantra wird gelehrt, Vishnu habe als Rishabha das Ārhata-Shāstra verkündet. Im Bhāgavata-Purāna sowie in anderen heiligen Werken der Vaishnavas wird ebenfalls Rishabha als eine Inkarnation Vishnu's genannt; das, was vom Leben Rishabhas berichtet wird, stimmt zwar nur zum Teil mit der Jaina-Legende überein, doch ist die Tatsache, daß Rishabha in einem vishnuitischen Werke eine derartige Rolle spielt, immerhin bemerkenswert. Von den philosophischen Systemen der Vaishnavas weist vor allen der Brahma-sampradāya des Madhva (1199—1278) deutliche Spuren von Jaina-Einfluß auf, ein Umstand, der ohne weiteres einleuchtet, wenn man sich vergegenwärtigt, daß Madhva in Süd-Kanara lebte, in einer Landschaft, in welcher der Jaina-Glaube Jahrhunderte hindurch die herrschende Religion gewesen war. In meiner Schrift „Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens" habe ich wahrscheinlich zu machen gesucht, daß Madhva's Lehren von der Prädestination und von der

Rangordnung der Götter in Anlehnung an Anschauungen der Jainas ihre Ausbildung erfahren haben.

Auch auf shivaitische Systeme ist das Jainatum von Einfluß gewesen. G. U. Pope hat die Vermutung ausgesprochen, daß die Lehre des Shaiva-Siddhānta von den 3 Fesselungen (Pāsha) oder Unreinheiten (Mala), welche die Seele ihrer wahren Natur entfremden, an Jaina-Vorstellungen anklinge. Wenn das, was dieser Forscher für seine Theorie im Einzelnen anführt, freilich auch infolge seiner unzureichenden Kenntnis des Jainismus nicht zutrifft, so ist die Möglichkeit einer Beeinflussung der Lehre vom Ānava-, Karma- und Māyā-mala durch die Karma-Theorie der Jainas doch nicht von der Hand zu weisen; das Problem bedarf jedoch noch weiterer Untersuchung. Das Vorhandensein von Jaina-Einflüssen auf Lehre und Kult der Lingāyats ist ebenfalls wahrscheinlich, doch wird sich Näheres erst feststellen lassen, wenn diese Stelle zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen gemacht worden ist. Dasselbe gilt vielleicht auch von den Alakhgīrls in Rājputāna, von deren Gründer, Lāl Gir, G. A. Grierson sagt, daß seine Lehre viel mit der der Jainas gemein habe.

Auch in jüngster Zeit haben die Jainas noch für das Geistesleben der Hindus Bedeutung gewonnen: Dayānand Sarasvatī (1824—1883), der Stifter des Ārya-Samāj wurde, wie J. N. Farquhar gezeigt hat, wahrscheinlich durch das Vorbild der idolfeindlichen Jaina-Sekte der Sthānakavāsīs, die in seiner Heimat Tankārā (in Kāthiāvār) eine hervorragende Stellung einnahmen, zu seiner Verdammung des Bilderdienstes bewogen, und bei Mohandās Karamcand Gāndhī, dem Führer der indischen Nationalisten, sind sicher auch Jaina-Ideen mit am Werke gewesen, als er den „gewaltlosen bürgerlichen Ungehorsam“ proklamierte. Obwohl selbst ein Vaishnava, stand Gāndhī wahrscheinlich in seiner Jugend unter starkem Jaina-Einfluß; ließ ihn doch seine Mutter, bevor er zum Studium nach England ging, vor seiner Abreise in die Hände des Jaina-Sādhu Becarjī das Gelübde ablegen, daß er sich im Abendlande des Genusses von Fleisch, Alkohol und Frauen enthalten werde.

II.

Seit dem ersten Bekanntwerden des Jainismus in Europa hat die Frage, ob zwischen ihm und dem Buddhismus ein historischer Zusammenhang bestehe, alle Forscher beschäftigt, welche sich mit dem Jainatum befaßt haben. Die Jainas selber glauben, daß der Buddhismus eine von einem abgefallenen Jaina-Mönch begründete Irrlehre sei. Nach der einen Version soll der Asket Buddhakirti aus der Schule Pārshva's, als er sich am Ufer des Flusses Sarayū Kasteiungen hingab, gesehen haben, wie ein toter Fisch an der Stelle, wo er saß, angeschwemmt wurde. Er überlegte daraufhin, daß es keine Sünde sein könne, den Fisch zu essen, da er ja ohne Seele sei, und verzehrte ihn. Diese Handlung soll dann die Ursache eines Schismas geworden sein, aus welchem der Buddhismus hervorging. Nach einem anderen Bericht soll ein anderer Schüler Pārshva's, Maudgalyāyana, das Buddhatum aus Haß gegen Mahāvira gestiftet haben, indem er den Sohn Shuddhodana's, Buddha, für Gott erklärte. Die Auffassung, daß der Buddhismus aus dem Jainismus hervorgegangen sei, ist früher auch vereinzelt von europäischen Gelehrten (Colebrooke, Prinsep, Stevenson, Ed. Thomas) vertreten worden. Diese Forscher gründeten ihre Theorie namentlich darauf, daß ein Schüler Mahāvira's Gautama hieß und daß sie dann diesen fälschlich mit Gautama Buddha identifizierten. Die Buddhisten der späteren Zeit hinwiederum hielten, wie uns Hiuen-Tsiangs „Si-yu-ki" lehrt, die Jainas für Häretiker, und beschuldigten sie, die Hauptsätze ihrer Lehre aus den Büchern über Buddha gestohlen zu haben. Auch viele europäische Forscher des vorigen Jahrhunderts waren der Ansicht, die Jainas seien eine buddhistische Sekte. Während jedoch die älteren Indologen wie H. H. Wilson und Th. Benfey annahmen, daß das Jainatum erst „zu einer Zeit aus dem Buddhismus hervortrat, in welcher dieser in einem Zustande der Degeneration sich befand", ließen andere, wie Chr. Lassen es schon im 1—2 Jh. nach Chr., oder wie A. Weber bereits in den ersten Jahrhunderten des Buddhismus entstehen. Die Hinfälligkeit aller Hypothesen, welche die eine Religion aus der anderen abzuleiten suchen, hat H. Jacobi endgültig erwiesen und überzeu-

gend dargetan, daß die Übereinstimmungen, die sich in beiden Glaubensformen finden, nicht die Spur einer Beweises dafür erbringen, daß sie beide eines Ursprungs sind.

Daß Jainismus und Buddhismus einander in vieler Hinsicht ähneln, ist eine Tatsache, die schon dadurch auf's Klarste hervortritt, daß brahmanische Schriftsteller sie vielfach miteinander verwechseln. In einer Reihe von Punkten herrscht zwischen ihnen völlige Übereinstimmung: beide leugnen die Autorität der Veden und bekämpfen die brahmanische Priesterherrschaft und das brahmanische Opferwesen. Beide negieren das Dasein eines höchsten persönlichen Gottes und umgeben eine Anzahl von zu bestimmten Zeitpunkten aufgetretenen Heilfindern mit einem ausgedehnten Kultus, dessen äußere Form sich in vielen Dingen (Bildwerke, Stūpas, Caityas) gleicht. Beide bezeichnen ihre Propheten mit den gleichen Ehrennamen (Arhat, Buddha, Jina), schreiben ihnen dieselben Schönheitsmerkmale zu und umgeben sie mit den gleichen Zeichen und Symbolen. Beide erkennen eine Reihe von Weltbeherrschern, von Cakravartīs an und legen diesen die nämlichen Attribute bei. Auch die Kosmographie beider Religionen weist manche Analogien auf. Beide Lehren vertreten ferner das Prinzip der Ahinsā und verkünden vielfach die gleichen ethischen Gebote; bei beiden sind Mönchs- und Nonnenorden das Rückgrat der Gemeinde. Der Eindruck der Ähnlichkeit beider wird noch dadurch verstärkt, daß Mahāvīra und Buddha Zeitgenossen waren und in derselben Landschaft Bihār wirkten, daß in der Geschichte des Lebens dieser Männer die gleichen Orte und Personen erwähnt werden, schließlich noch dadurch, daß einige Personen, die den beiden Religionsstiftern nahestanden, zufällig dieselben Namen trugen, weil eben diese Namen unter den Kshatriyas von Magadha damals Mode waren (Mahāvīra's Vater hieß Siddhārtha, dies war auch Buddha's Name als Prinz — Mahāvīra's Gattin hieß Yashodā, Buddha's Gemahlin Yashodharā usw.).

Alle diese, durch Ort und Zeit bedingten Übereinstimmungen in einzelnen Punkten der Lehre, in der sozialen Organisation und in vielen Äußerlichkeiten, vermögen jedoch nicht über die elementare Verschiedenheit beider Religionen gerade

im Wesentlichsten hinwegzutäuschen. Jainismus und Buddhismus haben nicht nur andere heilige Schriften (Angas, Tripitaka), eine andere Geschichte und Tradition, sondern ihnen liegen vor allem absolut verschiedene philosophische Anschauungen zugrunde. Gleich den Systemen der brahmanischen Philosophie lehrt der Jainismus die Existenz von ewigen, inmateriellen Seelen, die, solange sie mit Stoff verbunden sind, in dem Sansāra umherwandern. Der Hauptsatz des Buddhismus hingegen ist, daß es kein Ich, keine Seele gibt. Das, was man Selbst, Ich oder Seele nennt, ist nach ihm keine konstante Größe, sondern ein „Santāna" momentaner „Dharmas", eine Kette von verschiedenartigen Daseinselementen, die alle nur einen Augenblick existieren, und, wenn sie im nächsten verschwunden sind, durch Faksimilien ihrer selbst ersetzt werden. Diese Lehre von der Nichtexistenz des Ich, die den Buddhisten stets als das wesentlichste Charakteristikum ihrer Religion galt, und in der man nach H. Jacobi und Th. Stcherbatsky eine philosophische Erneuerung der alten Theorie von den 5 Prānas zu sehen hat, steht natürlich in schärfstem Gegensatz zu der von den Jainas vertretenen Vorstellung von den Seelenmonaden. Aus den verschiedenen Einsatzpunkten ergeben sich weiterhin große Abweichungen in den fundamentalen Begriffen der Systeme, in der Erkenntnistheorie, in der Ethik, in der Lehre vom Karma und vor allem in der Lehre von der Erlösung. Für den Jaina wird das Nirvāna erreicht, wenn die Seele durch geistige Zucht alle die materiellen Partikeln, welche sie verunreinigten, entfernt hat und ihre wahre geistige Natur zum Durchbruch gekommen ist. Dann steigt die Seele zum Gipfel der Welt empor und verharrt dort für immer als ein reingeistiges, mit allen überirdischen Fähigkeiten ausgestattetes, individuelles, seliges Wesen. Der Buddhismus hingegen hält eine Erlösung nur dann für möglich wenn der leidvolle, vergängliche, „wesenlose" Charakter des Ich erkannt worden ist, die 5 Gruppen des psycho-physischen Daseins (Skandha), die sich sonst nach dem Tode eines Wesens durch die Macht des Karma zu einem neuen (scheinbaren) Individuum zusammenfügen, keine neue Verbindung eingehen und dadurch die Dharmas in den Zustand der Ruhe gelangen.

Von tiefgreifender Bedeutung für das Schicksal beider Religionen ist, wie Hoernle hervorgehoben hat, die Verschiedenheit in ihrer sozialen Organisation geworden. Bei den Buddhisten umfaßte der „Sangha", die Gemeinde, nur zwei Klassen von Personen: Mönche und Nonnen; die Laien standen außerhalb des Sangha, sie hatten, so sehr auch Mönche und Nonnen für ihren Lebensunterhalt von ihnen abhängig sein mochten, keinen Einfluß auf seine Leitung und waren in ihrem religiös-kultischen Leben nur verhältnismäßig lose mit ihm verknüpft. Die Jainas bezeichnen den Sangha hingegen von vornherein als „vierfach", weil ihm außer Mönchen und Nonnen auch Laienanhänger und Laienanhängerinnen zugerechnet werden. Als integrierender Bestandteil des Sangha nehmen die Jaina-Laien in diesem eine bedeutsame Stellung ein und besitzen weitgehende Rechte, so z. B. das der Aufsicht über den Wandel der Asketen. Das Verhältnis zwischen Klerus und Laienschaft ist für die Zukunft beider Religionen von großer Bedeutung geworden. Im Buddhismus rächte es sich, daß das Band zwischen dem Sangha und den Laien zu lose war. Als das buddhistische Mönchtum entartete, als es den Angriffen der orthodoxen Gegenreformation der Brahmanen nicht Widerstand leisten konnte und als es den grausamen Streichen fanatischer Moslime erlag, da verschwand mit ihm der Buddhismus vom indischen Kontinent und die Laien wurden Hindus, weil sie kein tieferes Interesse mit ihrem bisherigen buddhistischen Klerus verknüpfte. Der Jainismus hingegen hat sich, vermöge seiner Organisation, bis zum heutigen Tage auf der Gangeshalbinsel erhalten. Wohl hat auch er schwer unter dem Wandel der Zeiten gelitten, aber sein Mönchtum ist nie so degeneriert geworden wie das des Buddhismus und sein Glaube hat sich, dank des Interesses der Laien, ungeachtet der Angriffe des Hindutums und trotz der Verfolgungen durch die Mohammedaner bis zur Gegenwart in seiner Heimat behauptet. Wenngleich Jaina- und Buddhatum, wie gezeigt wurde, zwei von einander unabhängig entstandene Religionen darstellen, haben sie doch so lange und in so vielen Ländern nebeneinander geblüht, daß es als selbstverständlich betrachtet werden muß, daß sie aufeinander nicht ohne Einfluß gewesen

sind. Ungeachtet ihrer Eigenart und ihrer gegenseitigen Feindschaft mag die eine Religion von der anderen manche Äußerlichkeiten, zumal in ikonographischer und sozialer Hinsicht übernommen haben. Leider fehlt es bisher noch fast ganz an zuverlässigen Untersuchungen über diese Wechselwirkungen; derartige Untersuchungen sind insofern nicht ohne Schwierigkeiten, als sich in vielen Fällen garnicht feststellen läßt, welche von beiden Religionen die entlehnende ist oder ob die beiden feindlichen Glaubensarten aus dem gemeinsamen Besitz des Hindutums geschöpft haben. In einzelnen Fällen läßt sich hingegen ein positiver Beweis erbringen. So ist es z. B. klar, daß, wie H. Jacobi gezeigt hat, der buddhistische Begriff der āsavas, d. h. der „Einflüsse" der Außenwelt aus dem Jaina-Begriff āsava hervorgegangen ist, da nur nach der Jaina-Philosophie ein tatsächliches „Einfließen", nämlich von Karmamaterie in die Seele, stattfinden kann. Auf der anderen Seite bedarf es keiner Ausführung, daß in Haribhadra's „Yogabindu" buddhistische Einwirkungen sich geltend machen, wenn er die Tīrthankaras als Bodhisattvas bezeichnet.

III.

Zu den Bekennern der fremden Religionen, die sich in Indien niederließen und ihrem Glauben dort eine Stätte schufen, haben die Jainas, schon infolge ihrer kaufmännischen Tätigkeit, stets in Beziehungen gestanden, doch hat sich der geistige Austausch, wie es scheint, im Wesentlichen nur auf das sprachliche und kulturelle Gebiet beschränkt und nur wenig auf das religiöse übergegriffen. Über eine Beeinflussung des Pārsismus durch das Jainatum ist z. B. bisher nichts bekannt, obwohl ein Pārsi selbst, mir gegenüber einen solchen als wahrscheinlich hinstellte.

Eine interessante Frage ist es, ob das Jainatum auf den Mānichäismus eingewirkt hat. W. Bang hat die 3 Guptis, d. h. die richtige Regelung der Betätigung des Leibes, der Rede und des Denkens mit den 3 mānichäischen Siegeln (signacula) von Hand, Mund und Gedanken verglichen und weiterhin auf die Übereinstimmung in der Anschauung hingewiesen, daß der Süden den Jainas wie den Mānichäern als der Ort der Finster-

nis gilt. Beides würde jedoch, wenn überhaupt, nicht Jaina-, sondern nur indischen Einfluß beweisen, da es sich in beiden Fällen um allgemein-indische Vorstellungen handelt. Bemerkenswerter ist die von O. v. Wesendonk hervorgehobene Übereinstimmung in der Scheidung zwischen „electi" und „auditores" bezw. „sādhu" und „shrāvaka". Ob hier aber wirklich eine Beeinflussung der Lehre Mānis durch den Jainismus anzunehmen ist, wird sich erst sagen lassen, wenn mehr derartige Ähnlichkeiten festgestellt worden sind.

Der Islām, der mit dem Jainatum in engster räumlicher Berührung steht, hat auf letzteres einen großen kulturellen Einfluß ausgeübt. In dem Sprachschatz der Jainas sind, wie in dem der Inder überhaupt, zumal derjenigen des Nordens und Westens, zahlreiche persisch-arabische Wörter eingedrungen und haben dort Geltungsrecht erworben. Vor allem aber hat die Kunst der Jainas, namentlich die Architektur und Malerei unter dem Einfluß islāmischer Vorbilder eine andere Gestalt angenommen, leider nicht immer zu ihrem Vorteil. Die Jaina-Baukunst hat ihrerseits auf die der Mohammedaner befruchtend gewirkt; vielfach war allerdings eine derartige Entlehnung keine organische Anpassung, sondern eine tatsächliche Hinübernahme, indem Teile zerstörter Jaina-Tempel zum Bau von Moscheen benutzt oder geradezu Jaina-Heiligtümer durch Vornahme von baulichen Veränderungen zu islāmischen Gotteshäusern umgestaltet wurden.

In religiöser Hinsicht hat der Islām in einer Hinsicht in bemerkenswerter Weise auf das Jainatum eingewirkt: er hat zweifellos das Entstehen der bilderfeindlichen Bewegung des Lonkā Shā indirekt veranlaßt, so wie er auch im Vishnuismus das Aufkommen von Sekten, die den Kult der Idole bekämpften, mittelbar gefördert hat. Auf der anderen Seite hat wahrscheinlich auch eine Beeinflussung des indischen Islām durch das Jainatum stattgefunden, weil die indischen Mohammedaner, zumal diejenigen, welche von indischen Religionen zu der des Propheten bekehrt worden waren, manche indischen Anschauungen und Gebräuche beibehalten haben. Eine Untersuchung dieses historisch interessanten Punktes wäre eine dankbare Aufgabe für Islāmforscher.

Möglicherweise hat die Einwirkung des Jainatums auf den Islam noch weitere Kreise gezogen. Frh. A. von Kremer hat in einer umfangreichen Abhandlung dargetan, daß der arabische Dichter und Philosoph Abu-l-'Alā (973—1058), nach seiner Vaterstadt Ma'arrat an Numān gewöhnlich als Abu-l-'Alā al-Ma'arri bezeichnet, seine eigenartigen ethischen Lehren vielleicht unter Jaina-Einfluß ausgebildet hat. Die merkwürdige, ganz unislāmische Lebensweise dieses Mannes wird von A. v. Kremer in folgender Weise geschildert: „Abu-l-'Alā nährte sich ausschließlich von Pflanzenkost, und selbst den Genuß der Milch wies er zurück, indem er es für sündhaft ansah, den jungen Tieren die Milch der Mutterbrust zu entziehen, ja er wollte, wenn er es gekonnt hätte, sich ganz der Nahrung entwöhnen; selbst Honig verschmähte er, indem er es für unrecht ansah, den Bienen den Honig zu rauben, den sie so emsig für sich zusammentrugen. Aus demselben Grunde hielt er auch den Genuß der Eier für unerlaubt. In Kost und Kleidung lebte er als echter Weltverächter. „Meine Kleidung ist (ungefärbte) Wolle, nicht grün oder gelb oder rotbraun, und meine Nahrung eine solche, die jeder andere verschmähte". Nur Holzschuhe trägt er, denn lederne sind unrechtmäßig erworben, indem es sündhaft ist, ein Tier zu schlachten und sein Fell zu verwerten. An einer anderen Stelle preist er gar das Umhergehen in vollständiger Nacktheit, wenn er sagt: „Die Sonne ersetzt dir ein vollständiges Gewand". „Wie strikte er das Gebot der Ahinsā durchführte, erhellt daraus, daß er den Ausspruch tat: „Es ist besser einem Floh das Leben zu lassen, als einem Bettler einen Dirhem zu schenken."

Die Vorliebe für die Nacktheit, die Schonung auch des Ungeziefers, der Vegetarianismus, vor allem aber die — auch von Amitagati in seinem „Subhāshita-sandoha" erhobene — Warnung vor dem Genuß von Honig, weisen auf Jaina-, speziell Digambara-Einflüsse hin. Daß in einem großen Handelszentrum wie Bagdad, wo Abu-l-'Alā den größten Teil seines Lebens zubrachte, Jaina-Kaufleute gewesen sein mögen, mit denen der Dichter in Berührung kam, ist durchaus glaubhaft. Daß Abu-l-'Alā jedenfalls von manchen indischen Sitten Kenntnis hatte, ergibt sich aus seinen Schriften. Er erwähnt den

Brauch indischer Asketen, sich nicht die Nägel zu schneiden und preist die indische Sitte, die Toten zu verbrennen. Er bewunderte die indischen Büsser, die sich selbst in die Flammen des Scheiterhaufens stürzten. Dieser Weg, den Tod herbeizuführen, wird allerdings von den Jainas als eine, bei den Ungläubigen übliche „törichte Askese" angesehen, und demgegenüber der absichtliche Hungertod als die rechte Todesart gepriesen. Der Ausspruch Abu-l-'Alā's, er würde gern alle Nahrung aufgeben, wenn er könnte, legt die Vermutung nahe, daß er auch von der „Samlekhanā" Kenntnis hatte, jedoch zu schwach war, sie selber durchzuführen..

Nach dem Gesagten erscheint es als nicht unwahrscheinlich, daß Abu-l-'Arlā mit Jainas in Verbindung gekommen ist und sich deren ethische Anschauungen teilweise zu eigen gemacht hat. Die seinen Gedichten zugrunde liegenden metaphysischen Vorstellungen hingegen weisen keine näheren Beziehungen zum Jainismus auf, wie schon daraus hervorgeht, daß der Dichter nicht an die Seelenwanderung glaubte.

Eine Einwirkung des Jainismus auf das Christentum ist bisher nicht behauptet worden; einzelne Übereinstimmungen, wie die, daß Mahāvīra und Jesus je 12 Jünger hatten, von denen einer ein Verräter war (Gosāla, Judas), daß das Gleichnis von den drei Kaufleuten (Uttarādhyayana-Sūtra 7, 14f.) eine Parallele zu Matth. 25, 14 und Lukas 19, 11 darstellt, beweisen natürlich keine Beeinflussung.

Obwohl die Jainas schon lange vor der Entdeckung des Seeweges nach Ostindien mit christlichen Gemeinden in Verbindung getreten sein müssen, läßt sich ein christlicher Einfluß auf das Jainatum erst seit dem vorigen Jahrhundert nachweisen. Die von der christlichen Mission verwendeten Methoden der religiösen Propaganda, wie Verteilung von Traktaten, Herausgabe von Zeitschriften, Abhaltung von Kongressen, Schaffung von Wohlfahrtsorganisationen haben sich die Jainas der Gegenwart zu eigen gemacht. Daß die Jainas in ihrem ungleichen Kampf gegen das Christentum auch zuweilen Sieger geblieben sind, lehrt z. B. die Tatsache, daß in einer um 1530 abgefaßten Inschrift in Humcha erwähnt wird, ein Mönch Vidyānanda habe den Vizekönig von

Seringapatam den Frankenglauben (Peringiya-mata) abschwören lassen, zu welchem dieser bekehrt worden war. Daß auch heute noch der Jainismus unter den Christen Proselyten zu machen in der Lage ist, wird dadurch illustriert, daß in London von dem mir persönlich bekannten Mr. Herbert Warren und einigen anderen Engländern eine „Mahāvira Brotherhood" gegründet worden ist, die es sich zur Aufgabe macht, den Jainaglauben in Europa zu verbreiten.

Mahāyāna,

besonders im Hinblick auf das Saddharma Pundarika

von Joachim Wach.

I. Zur Theologie des Mahāyāna.

Der Religionsforscher soll seiner Arbeit auch Freunde werben. Freilich, an denen, die nur kommen, um zu naschen, liegt ihm wenig. Er möchte auch solche, die den Quellen ferner stehen, hinweisen auf die vielfachen Erscheinungen der religiösen Welt, um ihnen die Möglichkeit zu geben, diese kennen zu lernen und sich in ihr Studium zu vertiefen. Der Religionsforscher ist aber andererseits kein Prophet, der eine Lehre verkünden, zu ihr bekehren will, er kann kein Prophet sein und soll auch keiner sein. Der prophetisierende Religionsforscher ist eine zweifelhafte Erscheinung. Wohl aber darf der Religionsforscher, den ein Phänomen aus seinem weiten Gebiete gepackt hat, versuchen, dasselbe in seiner Fülle und in seinem Reichtum zu zeigen und so andere an die Schätze heranzuführen, die in der Ausdruckswelt der Religion vielfach verborgen liegen.

Ich möchte dem Studium des Mahāyāna-Buddhismus Freunde werben.

In Deutschland hat man sich, seit der Buddhismus hier anfing bekannter zu werden, stets mit besonderer Vorliebe der Erforschung des Hīnayāna[1]) zugewandt.[2]) Im Westen,

---

[1]) Hinayāna, kleines Fahrzeug, wird bekanntlich die Lehre und Praxis der Buddhisten genannt, die darin den „Alten", den Sthavira folgen — es sind in der Hauptsache die südlichen Länder, die sich zu dieser Richtung bekennen, einige Sekten gibt es auch im Norden und Osten, die ihr anhängen. Mahāyāna, das große Fahrzeug, heißt die andere Form des Buddhismus, die, auch in eine Anzahl verschiedener Sekten gespalten, in China, Japan, Tibet, der Mongolei usw. herrscht. Die Hauptunterschiede liegen in der Auffassung des Weges zum Heil, des „Heils" selbst, des Buddha und des weltlichen Standes. Für alles übrige vgl. den Text.

[2]) Schopenhauer macht in dem Verzeichnis, in dem er seine Leser auf Schriften über den Buddhismus hinweist (W. W. III S. 326 f. Recl.), noch mehrere deutsche Schriften namhaft, die sich mit dem Buddhismus

wo seit Burnouf[1]) das Studium des Buddhismus gepflegt wird, ist das anders: da hat man sich vor allem der Ergründung des Mahāyāna gewidmet, in das des großen Bahnbrechers epochemachende Arbeiten aufs beste einzuführen geeignet waren.[2]) Wie kommt das? Ich glaube der innere Grund für die Bevorzugung des Hinayāna bei uns ist darin zu suchen, daß dieses seinem individualistisch-subjektivistischen Charakter nach dem Deutschen adäquater ist als die Welt des Mahāyāna, die von dem Standpunkt des kleinen Fahrzeugs aus leicht als eine Degenerations-Erscheinung und nur als solche erscheint. Typisch für diese Wertschätzung ist das deutsche standard work über den Buddhismus, Oldenbergs „Buddha",[3]) dem als charakteristisches Gegenstück etwa de la Vallée-Poussins „Bouddhisme" gegenüberzustellen wäre. In beiden Fällen ist die innere Affinität zum Gegenstande vorhanden, aus der die Fähigkeit entspringt, der Erscheinung ihrem inneren Wesen und der Mannigfaltigkeit ihrer Ausdrucksformen nach gerecht zu werden. Bei beiden überschreitet das Interesse am Objekt die kühle Haltung des kritischen Beurteilers, führt eine ausgesprochene Sympathie zur Verteidigung und Rechtfertigung der Phänomene, denen die Untersuchung gewidmet ist.[4]) Wenn es sich dabei nur um eine Teilung der Arbeit handelte,



des Nordens beschäftigen (Schmidt, Schiefner usw.). Damals war das Studium der beiden großen „Sekten" noch nicht so geschieden, wie es bald darauf geschah und heute ist. Siehe übrigens Haas, Sch.'s Verhältnis zum Buddhismus ZMR, 15. Jahrg. S. 97 ff. Vgl. auch Held, Deutsche Bibliogr. d. Buddhismus 1916.

[1]) Vgl. die Wirkung der Introduction à l'histoire du Bouddhisme I. 1843, in der zuerst die Handschriften aus Nepal, die Hodgson entdeckt hatte, benutzt wurden.

[2]) Vergl. den lehrreichen Überblick über Epochen der buddhologischen Studien, den Oldenberg in der Einleitung zu seinen Reden des Buddha (1922) bietet.

[3]) Ich zitiere hier die 6. Auflage von 1914.

[4]) Was natürlich beide Forscher, besonders de la Vallée-Poussin, nicht hindert, gelegentlich scharfe kritische oder skeptische Bemerkungen zu machen. — Was die sog. Neobuddhisten angeht, so hängen diese in Deutschland fast ausnahmslos dem Hīnayāna an. Vgl. als typisch die Auseinandersetzung Seidenstückers mit dem Mahāyāna im „Buddh. Weltspiegel" III, Nr. 7 ff.

so wäre das ja ganz schön, aber es bleibt nicht dabei, sondern es besteht die Gefahr, daß bei uns die Kenntnis des Mahāyāna weiter so beschränkt bleibt, wie sie es heute ist. Es verlohnt, sich daran zu erinnern, daß heute noch nicht ein einziges der sog. Mahāyāna-Sūtra in deutscher Übersetzung vorliegt,[1]) während auf der anderen Seite die Pālitexte einen Bearbeiter und Übersetzer nach dem anderen finden: Franke, Geiger, Neumann, Oldenberg, Seidenstücker — um nur von den Neueren einige zu nennen.[2])) Nahezu alles, was aus der großen Literatur des Māhāyana in Sanskrit, in chinesischer, mongolischer, tibetischer und japanischer Sprache bekannt gemacht worden ist, ist englisch und französisch geschrieben. Schließlich sind sowohl Kerns wie Wassiljews Bücher über den Buddhismus Übersetzungen aus fremden Sprachen.[3]) De la Vallées Hauptwerk, die Opinions,[4]) sind noch nicht einmal übersetzt. Alle diese Arbeiten[5]) sind in Deutschland in weiteren Kreisen noch zu wenig bekannt und haben es noch nicht recht vermocht, dem Mahāyānastudium bei uns Freunde zu werben. Das ist insofern doch erstaunlich, als auf der anderen Seite eine Beschäftigung mit dem Mahāyāna wieder nahegelegt wird durch die Erschließung der buddhistischen Kunst, die bekanntlich vorwiegend mahāyānistisches Gepräge trägt, und deren Studium gerade in Deutschland eine Anzahl bedeutender Bearbeiter die Wege zu ebnen suchen (Grünwedel, v. Le Coq, Haas, With u. a.). Aber es bleibt dabei: es gibt in deutscher Sprache wenig Arbeiten, die zum Mahāyāna hinführen. Winternitz

---

[1]) Vom Lalitavistara, der ja aber eigentlich zum Hīnayāna gehört, hat bekanntlich Lefmann einige Partieen ins Deutsche übersetzt (die ersten 5 Kap.; 1875). — Vgl. auch die Proben in Lehmann-Haas, Rel. gesch. Lesebuch[2], 1922, S. 30 ff.

[2]) Vgl. auch die kleine Übersicht bei Beckh, Buddhismus I, S. 17 ff.

[3]) Beide sind im folgenden häufig benützt und zitiert. Ersteres erschien 1882/84; letzteres (nur Teil I) wurde 1860 von Schiefner übersetzt. Ich zitiere nach den Randziffern der letzteren Ausgabe.

[4]) Boudhisme, Opinions sur l'histoire de la Dogmatique 1909.

[5]) Viel gelesen wurde seinerzeit ja auch Koeppen, Die Religion des Buddha, 1. 1857—9, 2. 1906, der im ersten Bande seines Werkes aber hauptsächlich — wenn auch nicht ausschließlich — den südlichen, im zweiten den lamaistischen Buddhismus berücksichtigt.

hat in einer sehr verdienstvollen Übersicht über die buddhistische Literatur in Sanskrit die hierhergehörigen Literaturwerke beschrieben und charakterisiert;[1]) die entsprechende Arbeit über den Kanon des Mahāyāna in China von de Groot ist französisch geschrieben, während wir Deutschen infolge der schönen Arbeiten von Haas über den japanischen Buddhismus wieder besser unterrichtet sind.[2]) Charakteristisch genug ist schließlich — wenn einer es durchaus nicht glauben wollte, daß wir hier das Studium des Mahāyāna Buddhismus doch etwas vernachlässigen —, daß in dem Sammelwerk „Religion in Geschichte und Gegenwart" dem Mahāyāna ein einziger, sehr bescheidener Artikel[3]) gewidmet ist. Damit vergleiche man die außerordentlich wichtigen und reichen Abschnitte in der Encyclopaedia of Religion and Ethics.[4]) Schayers Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren müssen sich fast ausschließlich auf ausländische Literatur stützen.[5])

---

[1]) Geschichte der indischen Literatur, II, I: Die buddhistische Literatur 1913, S. 181—277.

[2]) Wir zitieren die Daten nur für die Werke, die im Folgenden häufiger benutzt und zitiert sind. De Groots Le code du Mahāyāna en Chine erschien 1893, Haas' Hauptbuch „Amida Buddha unsere Zuflucht" 1910. — Vgl. für den chinesischen Kanon Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese.

[3]) R GG II, Art. Buddhismus, Absatz 4.

[4]) z. B. die Artikel Mahāyāna, Lotus of the true Law, Ādi-Buddha; Bodhisattva, Avalokiteśvara, Nāgārjuna, Mādhyamika und viele andere. Dadurch werden Urteile, wie sie Fujishima in der Einleitung zu seinem Bouddhisme japonais (1889, p. VI f.) oder Suzuki in seinen Outlines of Mahāyāna Buddhism (bes. p. 11/16 ff.) über die Unkenntnis im Bezug auf das Mahāyāna in Europa aussprechen, rektifiziert. Inzwischen ist wirklich viel geschehen. — Vgl. aber den Bericht Heims (ZThK 4, 4 1923, S. 245 ff. über den Zen-Buddhismus in Japan): „Die buddhistischen Professoren an der Kais. Universität in Tokio und die gelehrten Äbte . . . haben mir gegenüber öfters ihre Verwunderung darüber ausgesprochen, daß wir Abendländer, auch die abendländischen Religionsforscher, meist nur ein einseitiges Bild des Buddhismus haben, das wir unter dem Einfluß Schopenhauers von dem absterbenden Zweig des Buddhismus in Indien gewonnen haben."

[5]) Als Diss. gedr. erschienen 1921 in der Zeitschrift für Buddhismus. III. Dieser Darstellung verdanken wir manchen Einblick in die Zusammenhänge besonders der philosophischen Lehrmeinungen.

Am bekanntesten sind bei uns in weiteren Kreisen noch immer Philosophie und Kunst des Mahāyāna, allerdings zwei sehr wesentliche Ausdruckssphären. Nun sind aber in gewisser Weise auch gerade diese beiden wieder geeignet, statt zum Studium des Mahāyāna hin-, von ihm wegzuführen. Gibt es doch kaum etwas scholastisch Spitzfindigeres, Ermüdenderes und stellenweise Leereres als die philosophischen Diskussionen der Prajñā-Pāramitā-Texte und etwas Barockeres, Gröberes und Äußerlicheres als gewisse Darstellungen des Mahāyāna-Pantheons, sodaß man verstehen kann, daß die Freunde philosophischer Anschaulichkeit oder religiöser Innigkeit oder schließlich die Vertreter eines „klassischen" Kunstgeschmacks sich mit Widerwillen von diesem „Barock" abwenden. Nun sind ja aber auch Philosophie und Kunst etwa Sekundäres gegenüber der Religiosität des Mahāyāna, die seine nährende Flamme bildet. Von ihr werden wir, wie die Dinge liegen, am besten aus den heiligen Schriften dieser Richtung Kenntnis gewinnen. Freilich stehen auch hier vielfach noch weit verbreitete Vorurteile hindernd im Wege, wenn wir unsere Freunde an das Studium der Mahāyāna-Bücher heranbringen wollen. Prüfen wir die gangbarsten von ihnen. Der Einwand, daß ja nur ganz wenige imstande seien, zu den Quellen herabzusteigen, ist nicht stichhaltig, dasselbe würde auch für das Studium des Hinayāna-Buddhismus gelten, den viele mit tiefster innerer Förderung und größtem Nutzen in Übersetzungen studiert haben. Nein, die Mahāyānaschriften stehen aber bei sehr vielen in dem Geruche, ganz entsetzlich lang, langatmig und langweilig zu sein. Dabei denkt man gewöhnlich an Lalitavistara und Mahāvastu, die einzigen literarischen Produkte aus dem Bereich des dem Mahāyāna nahestehenden Schrifttums, die auch in weiteren Kreisen noch einigermaßen bekannt sind.[1]) Etwas Wahres ist an diesem Verdikt, aber auch nur etwas. Was zunächst den äußeren Umfang dieser Schriften

[1]) Die Darstellungen des Hīnayāna-Buddhismus nehmen ja auf sie gewöhnlich mehr oder weniger eingehend Bezug. Vgl. z. B. Beckhs Buddhismus, der über das eigentliche Mahāyāna schweigt, aber die beiden im Text genannten Werke seiner oben genannten Darstellung zu Grunde legt. Für die Textausgaben und Übersetzungen ist Winternitz zu vergl.

angeht, so ist er zwar groß, aber nicht unmäßig: das Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra füllt einen Band der Sacred Books of the East, das längere Sukhāvatī-vyūha, um nur ein paar Beispiele anzuführen, ist 72, das Amitāyur-Dhyāna-Sūtra 40 Seiten in der Übersetzung der S. B. E. lang.[1]) Da ist schließlich das Majjhima-Nikāya doch noch wesentlich umfangreicher, und doch erlebt seine Übersetzung ins Deutsche in verhältnismäßig wenig Jahren die 2. Auflage[2]). Weiter, die Langatmigkeit. Vielleicht haben sich manche von der Lektüre eines Mahāyāna-Sūtra abstoßen lassen durch die stellenweise allerdings außerordentlich weit ausgedehnte Aufzählung von Namen, Gegenständen usw., die Fülle von Zahlen und feststehenden Begriffen und die ewigen Wiederholungen. Wie das alles zu erklären ist, darüber im Folgenden noch einige Worte, hier soll nur daran erinnert werden, daß schließlich jede Menschenart, jedes Volk, jede religiöse, politische, soziale Gruppe ihren Denk- und Sprachstil hat und wir uns, wenn wir uns einmal für fremde Religionen interessieren, wohl die Mühe nehmen müssen, zu versuchen, uns in diesen Stil einzuleben und ihn zu verstehen. Daß religiöse Texte an sich keine leichte und unterhaltsame Lektüre zu sein pflegen, sollte sich jeder sagen, der vielleicht von der Folklore oder von der Märchenkunde her an diese Schriften herantritt und nun über ihre Langatmigkeit „enttäuscht“ ist. Schließlich muß einem bei einer solchen Lektüre eben doch immer der innere Zweck vor der Seele stehen, der bei ihrer Abfassung leitend gewesen ist: die religiöse Erbauung. Ich finde, daß die Mahāyāna-Sūtra in ihrer Weise sehr wohl einen Vergleich mit den Hīnāyāna-Sūtra aushalten. Man darf nur eben nicht den Fehler begehen, mit dem an einer Erscheinung gebildeten Maßstab an die andere heranzugehen, und diese von einem ganz anderen Ideal her beurteilen zu wollen.

Was zunächst den ästhetischen Eindruck anlangt, so wäre es natürlich falsch, die Schlichtheit und Einfachheit, die zweifel-

[1]) Die beiden letzteren Übersetzungen finden sich in Bd. XLIX, der Lotus in Bd. XXI der zitierten Sammlung.

[2]) Karl E. Neumanns Übertragung erschien 1896 in 1., 1922 in 2. Auflage.

los in gewissem Sinne den Sūtra des kleinen Fahrzeugs eignen, auch von den Mahāyāna-Schriften zu fordern, die, um nur ein Moment herauszugreifen, das natürlich auch den Charakter ihrer ästhetischen Form bestimmt, der Verherrlichung des „Mahāpuruṣa" gewidmet sind und nicht, wie z. B. die Literatur des südlichen Kanon, in erster Linie den Lehrer und Menschen Buddha preisen. Manchen wird vielleicht schon bei der Lektüre einzelner Partien des Majjhima-Nikāya eine gewisse Ungeduld angekommen sein: schon hier ist, von allen abstrakteren oder späteren Schriften ganz zu geschweigen, vieles breit und umständlich und weitschweifig dargelegt und erzählt, sind Wiederholungen bis zum Überdruß vorhanden. Aber wenn man wirklich imstande ist, die zum wahren Verständnis und — Genuß erforderliche innere Sammlung und Stille aufzubringen, die das Eindringen in den Geist dieses Schrifttums insgesamt nun einmal erheischt, dann wird man auch den Denk- und Sprachstil verstehen, den die Inder sich geschaffen. Nichts anderes wird von dem verlangt, der das Mahāyāna kennen lernen will, nur daß er gleich seine Maße viel größer nimmt, sich noch weiter und offener macht, noch elastischer, möchte ich sagen, um die innere Schwungkraft aufzubringen, die einem das Mitgehen, Mitdenken, Mitfühlen erleichtern muß. Uns droht einfach der Atem auszugehen, wenn wir in diese riesenhaften Dimensionen hineingestellt werden, die hier überall herrschen: wir werden taub, geblendet, verwirrt, wenn wir kaum eingetreten sind in diese Welten. Nehmen wir an, wir ständen auf einem Gang durch die engen Straßen einer Kleinstadt plötzlich vor einem Gebäude von den Ausmaßen des Kölner Domes, so würden wir zunächst einmal gar nichts sehen, überhaupt keinen Begriff von dem Ganzen haben, das da vor uns steht. Sind wir aber gefaßt und vorbereitet auf diesen Anblick, dann macht es auch unserem Auge keine Schwierigkeiten, diese gewaltigen Flächen und Höhen abzutasten und zu umspannen; die erhebende Wirkung eines solchen Anblicks wird dann nicht in dem Maße von dem Gefühl des Niedergedrückt- und Zermalmtwerdens beeinträchtigt werden wie im anderen Fall. Haben wir uns einmal den Schwung gegeben, der dazu gehört, um überhaupt in der mehr

oder weniger tropischen Welt Indiens atmen zu können, haben wir uns noch einmal besonders weit und offen gemacht, um auch vor den Ungeheuersten an Begriffen, Buchstaben und Zahlen nicht zurückzuschrecken, dann, aber auch nur dann, wird sich uns die Welt des Mahāyāna in ihrer Schönheit und Erhabenheit enthüllen können. Wir müssen erst ein inneres Verhältnis zu dieser ganzen Welt gewinnen, um die innere Notwendigkeit zu begreifen, die hier wie in jedem organischen Gebilde herrscht und die sich natürlich auch auf das Verhältnis von Inhalt und ästhetischer Form erstreckt. Wir müssen begreifen können, daß es sich bei all diesen Wiederholungen, Häufungen, Riesenzahlen und Räumen nicht nur um Spielereien einer tollgewordenen Phantasie handelt, überhaupt nicht um „Spiel" — es sei denn, man fasse dieses Wort in einem sehr tiefen, sehr philosophischen Sinne. — Um wieder nur eines herauszugreifen: die Bildung fester, geprägter Wendungen, die uns ja in kleinerem Maßstabe schon in den Schriften des Hīnayāna begegnen, führt hier zu einer Art Kodifikation einer Menge starrer Formeln, zwischen denen allmählich alles Leben erstickcn zu drohen scheint. So wird die Erwähnung des Buddha stets begleitet von demselben mächtigen, starren Gefolge von Namen und Prädikaten. Diese „Stilisierung" schreitet soweit fort, daß nun eben, wenn von Bäumen gesprochen wird, die vielleicht den Bereich eines Buddha zieren, nicht von 10 oder 100 oder 1000, sondern von Hunderten von Zehnmillionen (Koṭi) die Rede ist nnd — nicht von gewöhnlichen Bäumen, sondern von Diamantbäumen usw. Gerade der „Lotus" ist überreich an Beispielen dafür. Ich kann mir nicht helfen, aber mir fällt immer der folgende Vergleich ein: es ist, wie wenn ich aus einem protestantischen Gottesdienst in ein katholisches Hochamt komme, wenn ich aus dem kleinen Fahrzeug ins große hinübersteige. Der Vergleich ist vielleicht gefährlich, ich will ihn auch ja nicht etwa weiter treiben: er soll den Unterschied im Charakter der ästhetischen Form verdeutlichen helfen. Der große, unbestreitbare, eigentlich unmittelbar einleuchtende Wert eines edelgeformten „Ausdruckes", der schöngeprägten Form — nicht etwa nur, ja entschieden nicht einmal in erster Linie —

in ästhetischer Hinsicht, sondern vor allem in religiöser, darf eben doch nicht verkannt werden. Uns gehen heute ja schon wieder mehr die Augen für diesen Wert auf, für seine Bedeutung in „soziologischer" Hinsicht: seine gemeinschaftschaffende und -erhaltende Natur. Der Kultus ist eine große Sache, er ist der Kern aller objektiven Religion. Es ist eben doch kein Zufall, daß das Hīnayāna nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Menschen hat gewinnen und halten können, während das Mahāyāna heute noch Hunderte von Millionen bindet. Aus den Mahāyāna-Schriften spüren wir ein großes Maß von objektiver Religion. Das äußert sich eben auch in der ästhetischen Form. Es ist ja heute, wo mit dem Gegensatzpaar innerlich — äußerlich soviel Unfug getrieben wird, schwer, ein Mißverständnis abzuwehren, aber ich möchte trotzdem sagen: entsprechend der mehr „innerlichen" Natur der Hīnayāna-Frömmigkeit ist die Form seiner heiligen Schriften eine bedeutend „subjektivere" als die des Schrifttums des Mahāyāna-Glaubens, aus dessen religiöser Literatur sich vor unseren Augen eine so ungeheuer reiche und mannigfaltige, bunte, und vielfach gegliederte „objektive" Welt aufbaut. Wie in dieser Welt eine Fülle von Wesen und Dingen der wundersamsten und denkwürdigsten Art existiert, so spiegelt sie sich in der Sprache, drückt sich ihr Charakter in der äußeren Form aus, in der diese Inhalte sich darbieten. Man denke an die große Rolle, die den sinnlichen Ausdrücken in dieser Literatur zufällt, im Gegensatz etwa zu der Bedeutung abstrakter Vorstellungen und Gedankenreihen in den Hīnayāna-Schriften, an die Fülle von Worten für Gesehenes, Gehörtes, Gerochenes, Geschmecktes, an die förmlich orgiastischen Zahl- und Raumbestimmungen.

Ein Vorurteil, unter dem weiterhin die Würdigung des Mahāyāna-Buddhismus heute noch vielfach leiden muß, ist das: diese Religion sei durchaus unoriginal und unselbständig, sie sei eine Mischung von Hinduismus und Buddhismus,[1]) eine unglückliche Mischung vielleicht, die nur als Degeneration

[1]) Am weitesten ist hier wohl Senart gegangen, dessen Verdienste um die Erforschung des Werdens der Buddha-„Legende" als Vorgänger de la Vallée-Poussins durch seine Übertreibungen etwas beeinträchtigt wird.

der ursprünglichen Buddhalehre aufgefaßt und angesehen werden könne. Nun wird es niemandem einfallen, den komplexen Charakter dieser Religiosität zu bestreiten, im Gegenteil: eine historische Analyse des Mahāyāna wird bis auf weiteres zu den wichtigsten und aufschlußreichsten Arbeiten, die der Religionshistorie obliegen, gelten müssen. Weiter wird man sofort zugeben müssen, daß die Lehren des „ursprünglichen" Buddhismus, wenn wir als solchen das ansprechen, was wir als Kern dem älteren Bestand der Hinayāna-Schriften entnehmen können, daß diese Lehren, wie überhaupt die gesamte „Religion des Buddha", einem so starken Wandel unterlegen gewesen sind, daß man wohl verstehen kann, wie vom Standpunkt des „klassischen Ideals" aus in der Weiterentwicklung nichts als Depravation, Verfall, erblickt werden konnte. Wenn wir von der Bewertung zunächst einmal ganz absehen, so würde alles das zunächst nur besagen, daß eine Konzentration historischer Studien auf die Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus sehr erfreulich, begrüßenswert und vielversprechend wäre. Damit ist es eben nicht allein getan, sondern wir wollen doch zunächst einmal diese Erscheinung in ihrem Sosein richtig kennen lernen und würdigen, ehe wir uns endgültig an die historische Untersuchung und Auflösung machen. Eine solche Würdigung steht noch aus, der einzige Gesichtspunkt nämlich, der heute neben dem historischen noch in Frage kommt, der der Vergleichung, hat noch nicht viel wirken können. Erst recht fallen natürlich Betrachtungen aus, die apologetischen Motiven ihre Entstehung verdanken oder „Harmonisierungsbestrebungen", wie sie etwa aus Timothy Richards New Testament of higher Buddhism[1]) (schon dieser Titel!) sprechen. Es kann aber keine Frage sein, daß der Mahāyāna-Buddhismus, wie stark auch immer bei seiner Entstehung schon vorhandene Bildungen eingewirkt haben,

---

(Essai sur la légende du Buddha 1875.) Vgl. aber auch Kerns Arbeiten unter diesem Blickpunkt.

[1]) Dies Buch erschien 1910. Sein Wert besteht nur in der Übersetzung eines chinesischen Extrakts aus dem „Lotus" (nach Nañjio Nr. 133), die im V. Kap. geboten wird. — Vgl. auch Edmunds-Anesaki, Buddhist and Christian Gospels 1908/9 u. a.

wie komplex und vielfältig und bunt er bei einer historischen Analyse seiner Bestandteile auch erscheinen möge, doch eine individuelle, charakteristische und originale Erscheinung ist, die nicht durch die Summierung ihrer Bildungs-Elemente „erklärt" werden kann. Denn: mögen immerhin aus allerhand anderen Religionen Vorstellungen, Bilder und Sätze entlehnt und übernommen worden sein, mag diese Rezeption auch vielfach äußerlich geblieben sein, es ist doch ein neues Zentrum da, als dessen Äußerungsformen die Glaubenssätze, Vorstellungen und Formen begriffen werden müssen. Auf die Grundhaltung kommt es an. Ihr entspricht das Ideal, dessen Wandel „vom Hinayāna zum Mahāyāna" niemals durch die Aufstellung einer lückenlosen „Entwicklungslinie" plausibel gemacht werden kann.[1] Wieviel Zwischengebilde und Übergangserscheinungen man auch entdecken wird: wir werden niemals darum herumkommen, zugeben zu müssen, daß hier gegenüber dem „Alten" etwas spezifisch Neues entstanden ist, aus einer neuen Grundhaltung und Auffassung, etwas, das eine eigene Struktur und einen eigenen Wert besitzt.[2]

Wir können dieses Neue auch nicht restlos erklären durch einen Hinweis auf die Rezeption des Buddhismus durch außerindische Völker, deren spezifischer Charakter für diese Umbildung verantwortlich zu machen sei,[3] obgleich natürlich der völkerpsychologische Gesichtspunkt bei einer Untersuchung dieser Fragen von erheblicher Bedeutung sein würde.[4] Die

[1]) Sehr gut hierzu die Bemerkungen de la Vallée-Poussins a. a. O. S. 10 ff.

[2]) . . . . il sembla que l'invasion des mythes et de la dévotion marquait la dégénérescence de la Bonne Loi. Qu'une „terre bienheureuse" soit substituée au nirvāṇa n'est-ce pas un comble d'abomination? N'est-ce pas une pitié que la forme fantastique du Bouddha du Lotus remplace le maître humain et disert des vieux Suttas? Ce dédain n'est pas justifié, quelle que soit la valeur philosophique des deux Bouddhismes, le rationaliste et le religieux, — car ce dernier a donné naissance à des édifices doctrinaux d'une rare beauté et c'est bien lui qui a conquis, au prix de cruelles déformations, il est vrai, le Turkestan, le Tibet, la Chine et le Japon, pour ne pas parler de l'Insulinde. de la Vallée Poussin, Opinions S. 215.

[3]) Großen Wert legt Wassiljew auf diesen Gesichtspunkt (vgl. a. a. O. S. 19 u. ö.)

[4]) Vgl. das schöne Bändchen von Hackmann, das die nationalen

verschiedenartigsten „fremden Einflüsse" hat man so für die Entstehung des Mahāyāna mehr oder minder einseitig postuliert,[1]) daneben wurde aber auch der Versuch gemacht, alles Äußere nach Möglichkeit auszuschalten und eine rein immanente Entwicklung des Buddhismus nachzuweisen. Es kann nun kein Zweifel bestehen, — vor allem die Untersuchungen de la Vallée-Poussins haben das gezeigt —, daß sich schon im Buddhismus der ältesten erreichbaren Gestalt eine Anzahl Züge finden, mindestens ansatzweise manches vorhanden ist, was erst später im Mahāyāna zur vollen Ausbildung gelangt ist. Es war kein Bruch mit dem Alten, den die Mahāyāna-Lehrer vollzogen, das zeigt die relative Anerkennung des Hīnayāna durch die Leute des großen Fahrzeugs, aber das Alte erfuhr doch eine so starke Umgestaltung, daß wir wohl sagen dürfen, ohne Einwirkung von außen wäre sie niemals in diesem Maße möglich gewesen.

Eine naheliegende Frage wäre in diesem Zusammenhang die, ob die Umgestaltung des Buddhismus nach der Seite des Mahāyāna hin vorwiegend durch den Eingriff und die Einwirkung einer oder einzelner hervorragender Persönlichkeiten erfolgt sei — Nāgārjuna oder wer immer „Gründer" des Mahāyāna —, oder ob, wie man vielfach auch lesen kann, dieses dadurch entstanden sei, daß der Einfluß der „Massen" Konzessionen erzwungen und so eine Wandlung der ursprünglichen Religion herbeigeführt hätte. Auch hier kann es sich natürlich nicht um ein Entweder-Oder handeln, sondern um die Feststellung des Maßes und der Richtung, in der beide Faktoren sich wirksam erwiesen haben. Eine solche Erörterung wäre auch deshalb wichtig, weil sie die merkwürdige und oft beachtete Tatsache erklären helfen würde, daß wir im Ma-

---

Unterschiede und Färbungen am Buddhismus der außerindischen Länder gut zur Anschauung bringt. (Der Buddhismus 1905/6 RV.) Die Spezialliteratur für den tibetischen, chinesischen, japanischen, mongolischen etc. Buddhismus hier aufzuführen, ist nicht notwendig.

[1]) Vgl. De la Vallée-Poussin, a. a. O. S. 215, und die Vertreter des Gedankens der mehr oder minder starken Abhängigkeit vom Christentum. Zur Kritik der letzteren: Garbe, Indien und das Christentum 1914 und Haas, ‚Das Scherflein der Witwe' und seine Entsprechung im Tripiṭaka 1922.

hāyāna neben den gröbsten, derbsten und primitivsten Vorstellungen, Riten und Bräuchen die erhabensten und subtilsten Gedanken und Lehren finden und zwar beides nicht nur nebeneinander, sondern häufig gemischt, wie in der seltsamen Frömmigkeit der tibetanischen Buddhisten.[1]) Sublime Spekulationen über die Leerheit der Dinge und die Natur des Erlösers neben der Praxis der Gebetsmühlen und dem hanebüchensten Geisterglauben. Und zwar ist es eben nicht so bequem für die Theoretiker eingerichtet, daß wir lediglich in den Kreisen der höchsten Geistlichkeit, der Gelehrten etwa, jenen höheren Gedankengängen, der feineren Übung begegnen und die Masse in der einfachen Geisterreligion der Väter verharren sehen, sondern das alles ist gemischt und durcheinander geschoben. Die geschichtsphilosophische Fragestellung mündet in die religionssoziologische, der der Mahāyāna-Buddhismus ebenfalls ein sehr interessanter Untersuchungsgegenstand sein muß, es genügt, an die japanischen Verhältnisse zu erinnern: wie wandelt sich der Buddhismus in den einzelnen Sekten unter dem Einfluß der soziologischen Struktur, wie wirkt umgekehrt die spezifische Religiosität auf diese ein?[2])

Vielleicht wird es manchem überhaupt anfechtbar oder verkehrt erscheinen, den Mahāyāna-Buddhismus als ein Ganzes aufzufassen und zu besprechen. Er wird auf die Fülle von nationalen Unterschieden, Sekten, Schulen und Richtungen hinweisen, die alle unter diesem Namen begriffen werden. Aber: rechnen sie sich nicht alle selbst zum Mahāyāna, und sprechen wir nicht, auch heute noch, von „Protestantismus" schlechthin, als der Summe der empirischen Erscheinungen, die sich selbst mit diesem Namen bezeichnen? Je genauer man eine große Religion kennen lernt, umso bedeutsamere und fundamentalere Unterschiede, Spaltungen und Verschieden-

[1]) Oder man vergleiche die Spekulationen, die die mongolischen Buddhisten — gewiß keine „gebildeten" Leute! — beschäftigten. Unkrig hat aus einer russischen Arbeit über den Buddhismus des Mahāyāna der Mongolen (von Gurij) Anthr. XVI-XVII (1921/22; S. 343—350, 801—808), eine Übersetzung geboten, die dafür lehrreich ist.

[2]) Die Max Webersche Fragestellung. Hier kommt besonders in Frage aus seiner Religionssoziologie Bd. II, S. 264 ff.

heiten erkennt man in ihr, sodaß einem leicht am Ende das Ganze nur noch erscheinen kann als eine „Einheit der Gegensätze". Wie groß sind die Spannungen, die Heiler uns im Katholizismus, Glasenapp im „Hinduismus" aufgezeigt haben! Ich bezweifle nicht, daß, wenn einmal die Zeit gekommen sein wird, auch den Mahāyāna-Buddhismus als Ganzes darzustellen, eine ganz ähnliche Erfahrung gemacht werden wird.

Ich frage: Gibt es so etwas wie den „Geist" des Mahāyāna? Etwas, was diese Erscheinung als Einheit aufzufassen erlaubt, Momente, die für sie charakteristisch sind, gerade in der Verbindung, die sie hier eingegangen sind?[1]) — Nach drei Seiten hin kann, man wie mir scheint, das Wesen des Mahāyāna-Buddhismus zu bestimmen suchen: nach der religiösen, nach der ethischen und nach der philosophischen hin hat er ein Ideal aufgestellt, das uns einen Einblick in sein Wesen tun läßt. Man kann sich darüber unterrichten, wenn man prüft, erstens: Wie steht er zu Gott? zweitens: Wie steht er zum Mitmenschen? drittens: Wie steht er zur „Welt"? Die Beantwortung dieser Fragen bezeichnet zugleich den entscheidenden Gegensatz zum Hīnayāna.

Zuvor soll aber noch einiges Literarische — besonders im Hinblick auf den Text, von dem wir ausgehen — angemerkt werden.

Wenn wir uns aus seinen Schriften ein Bild von dem Hīnayāna-Buddhismus machen wollen, so haben wir es nicht schwer: der Pālikanon, der uns ja zu sehr bedeutenden Teilen sogar in unserer Sprache zugänglich gemacht ist, außerdem einige Werke in Sanskrit erlauben uns, uns darüber zu unterrichten. Wir besitzen eben den vollständigen Kanon einer Sekte, die zum Hīnayāna gehört: das Pāli-Tipiṭaka. Ein vollständiger Sanskritkanon ist uns aber nicht erhalten.[2]) Die Mahāyāna-Schulen besitzen außerdem vielfach jede ein

[1]) Für die systematische neben der religionsgeschichtlichen Erörterung der Grundgedanken, die dem Mahāyāna zu Grunde liegen, vgl. vor allem de la Vallée-Poussins Arbeiten. Daneben etwa in Suzuki's Outlines Ch. II.

[2]) Über die Reste des Sanskrit-Kanons vgl. Winternitz, a. a. O. S. 185 ff.

besonders heiliges Buch, eine Tatsache, die sehr charakteristisch für das Mahāyāna und seine „henotheisierenden" und bibliolatrischen Tendenzen ist.[1]) Als eine Art Prototyp mahāyānistischen Schrifttums kann man jedenfalls die sog. Mahāvaipulya-Sūtra anführen, über die zuerst Burnouf ausführlich gehandelt hat.[2]) Auf Grund der Anhaltspunkte und Wesensmerkmale, die uns diese Werke formal und inhaltlich, d. h. aus dem Glauben des Mahāyāna, bieten, können wir das Mahāyānistische und Nichtmahāyānistische an den Schriften bestimmen, die an der Grenze stehen, wie Lalitavistara oder Mahāvastu.[3]) Die Mahāvaipulya-Sūtra entsprechen im allgemeinen den Schriften des zweiten „Korbes" des südlichen Kanon. Es gibt kein besseres Mittel, sich den Unterschied zwischen beiden Lehren anschaulich zu machen, als die Lektüre etwa einiger Sūtra des Majjhima- oder Dīgha-Nikāya und daneben vielleicht des Saddharma-Puṇḍarika-Sūtra oder des Sukhāvati-Vyūha. Neben den neun großen Sūtra,[4]) aus denen wir vor allem die Theologie, die Frömmigkeit und den Kultus des Mahāyāna kennen lernen, sind besonders wichtig die Schriften der dritten, dem Abhidhamma-Piṭaka des Pālikanons

---

[1]) Für die japanischen Sekten und ihre Lieblingswerke vgl. Fujishima, Le bouddhisme japonais, für die chinesischen Beal, A Catena, de Groot a. a. O., der zeigt welch ungeheuren Ansehens sich dort bei Dhyānasekten das Brahma-jāla-Sūtra erfreut. Das Saddharma-Puṇḍarīka ist der Text der Tendai-Schule, bei der es die fünfte und letzte Offenbarungsstufe bezeichnet, und der Nichiren-Schule, nach der seine Verkündigung der einzige Zweck der Herabkunft Buddhas war (Fujshima Kap. VII und X), über die Hochschätzung des Lotus in China vgl. Wassiljew, a. a. O. S. 151.

[2]) Introduction p. 103—128; vgl. auch Winternitz, S. 230 ff., Kern S. B. E. XXI, Intr. bes. S. X.

[3]) Der Lalitavistara bezeichnet sich selbst als Mahāvaipulya-Sūtra, weicht aber doch in manchen Punkten von dem Kanon der Mahāyānasūtra ab. Er gehörte bekanntlich ursprünglich der Schule der Sarvāstivādin an. Eine Kritik der Theorien über seine Bedeutung bei Winternitz, S. 194 ff. Ebendort, S. 187 ff., Nachweise über das aus den Kreisen der Mahāsānghika stammende Mahāvastu.

[4]) Die neun „Dharma", unter denen sich auch der „Lotus" befindet, die in Nepal eine besondere Verehrung genießen. (Winternitz, a. a. O. S. 230.)

entsprechenden „scholastischen" Sammlung, die Prajñā-pāramitā-Sūtras, in die uns Walleser durch seine so überaus dankenswerten Übersetzungen manchen Einblick hat tun lassen.[1]) Aus ihnen und den „Kommentaren" der großen Lehrer, der Aśvagosha, Nāgārjuna, Āryadeva, Asaṅga, Śantideva, Vasubandhu u. a.[2]) lernen wir die Philosophie des Mahāyāna kennen, speziell die erkenntnistheoretisch-logischen und metaphysischen, aber auch die ethischen Anschauungen. Bekanntlich sind es vor allem zwei Schulen, die sich auf diesem Gebiet hervorgetan haben:[3]) die Vijñānavādin oder Yogacāra, deren Haupttext das Laṅkāvatāra[4]) ist, und die ganz extremen Mādhyamika, die auf den Prajñā-Pāramitā-Texten fußen.[5]) Zum Korb der „Zucht" (Vinaya-Piṭaka) wäre etwa das Mahāvastu, wenigstens gewisse Bestandteile desselben, zu rechnen.[6]) Wir ersehen aus der liturgischen und Ritualliteratur, wie das besonders de la Vallée-Poussin betont hat, wie weit in der Praxis des „Wandels" und in Fragen der Disziplin die Anhänger des großen Fahrzeugs sich am Ideal des kleinen orientieren, bezw. mit ihm übereinstimmen. Für die ethischen Lehren des Mahāyāna dürfen wir neben dem Saddharma-Puṇḍarīka etwa das Bodhicaryāvatāra als Hauptquelle anführen.[7]) Die Krone

[1]) Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis 1914 (Gött. R. G.) Vgl. auch Winternitz, a. a. O. S. 247 ff. Über die Zugehörigkeit gewisser Mahāvaipulya-Sūtra zum Abhidharma vgl. Burnouf, Intr. S. 437 ff. Zum Ganzen: de la Vallée-Poussin, a. a. O. S. 260 A. 1.

[2]) Über die Namen, Textausgaben und Übersetzungen der Werke dieser Männer unterrichtet Winternitz, a. a. O. S. 201 ff. und 250 ff., über ihr Leben vgl. Wassiljew, a. a. O. S. 210 ff. und die entsprech. Art. der ERE.

[3]) Vgl. die Artikel V. u. M. in der ERE und die betreffenden Abschnitte bei Wassiljew, a. a. O. S. 285 ff., de la Vallée-Poussin, a. a. O. Kap. II und Schayer und unsere Erörterung im 3. Abschnitt.

[4]) Winternitz, a. a. O. S. 243 f.

[5]) Ihr Begründer soll Nāgārjuna gewesen sein, der die Prajñā-Pāramitā systematisch in seinen Mādhyamikasūtra kommentiert (zu denen wieder Candakīrti einen Kommentar verfaßte). Winternitz, a. a. O. 250 f.

[6]) Außerdem — nach Burnouf (Introduction p. 232 ff.) — die Avadāna, die allerdings stark nach dem Sūtra-Stil neigen. Vgl. über sie Winternitz, a. a. O. S. 215 ff.

[7]) Für Textausgabe und Inhaltsangabe vgl. Winternitz, a. a. O.

des mahāyānistischen Schrifttums aber ist und bleibt in jeder Beziehung das Saddharma-Puṇḍarika,[1]) das leider noch immer nicht ins Deutsche übersetzt und bei uns infolgedessen viel zu wenig bekannt ist. Auf seine inhaltliche Bedeutung und seinen religiösen und ästhetischen Wert ist schon vielfach hingewiesen worden.[2]) Leider aber war das Interesse gerade an diesem Werk oft genug durch apologetische Tendenzen getrübt, die eine unbefangene Würdigung schwer aufkommen lassen. — Es ist ja kein Zufall, daß diese Schrift als eine der ersten aus der buddhistischen Literatur überhaupt, als die erste aus dem Sanskrit-Schrifttum der nördlichen Schule in eine europäische Sprache übersetzt worden ist: Burnouf bot im zweiten Bande seiner epochemachenden Introduction au Bouddhisme eine Übertragung des „Lotus de la bonne loi",[3]) auf die im Jahre 1884 eine neue Übersetzung ins Englische durch Kern[4]) sich vielfach stützen konnte. Burnouf hat dem Werke eine ganz besondere Liebe und Sorgfalt gewidmet, — die zweite Hälfte des zweiten und der dritte Band seiner Arbeit besteht aus Noten und Anhängen, die der philologischen, sachlichen und historischen Erklärung wichtiger Begriffe aus dem Saddharma-Puṇḍarika zu dienen bestimmt sind.[5]) Sie sind noch heute trotz mancher überholter Annahmen, Konstruktionen und Erklärungen unerläßlich für das eingehendere Studium des Lotus, wenn schon sie mehr zur Erklärung einzelner Begriffe als zur Einführung und Würdigung des Geistes dieses

---

S. 263. De la Vallée Poussin hat dieses von Śantideva verfaßte Werk 1907 übersetzt.

[1]) Wir zitieren das Werk unter diesem Titel, der schwer genau und gut zu übersetzen ist — Burnouf sagt: Lotus de la bonne loi; Kern: The lotus of the true law (vgl. zum Titel Burnouf, Intr. II Notes I S. 285) — oder als „Lotus". Den Text bietet der X. Band der Bibliotheca Buddhica (hrsg. v. Kern und Bunyu Nanjo 1908).

[2]) Vgl. besonders Seydel, Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre 1882, das vielfach auf den Lotus Bezug nimmt (vgl. S. 223 ff.).

[3]) 1852.

[4]) S. B. E. XXI mit einer bedeutsamen Einleitung. Vgl. dort Intr. XXXVII über Burnoufs Übertragung. — Wir zitieren nach dieser Überestzung.

[5]) Introduction II: p. 285 ff. und III: 21 wichtige Appendices.

Werkes beitragen. Schließlich hat, um nur die wichtigsten Etappen des Weges zu bezeichnen, der diese heilige Schrift bis zu uns Deutschen hinführte, Winternitz in seiner Geschichte der indischen Literatur, von der schon die Rede war, das Sūtra ausführlicher besprochen und einzelne bedeutsame Stellen im Auszug in deutscher Übersetzung mitgeteilt.[1])

(Schluß der Arbeit folgt.)

[1]) a. a. O. S. 230—238. Eine gute Übersicht über den Inhalt der einzelnen Kap. bietet auch Kern, a. a. O. Intr. XXIX—XXXI.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Reisewerke und Verwandtes.

Noch immer gibt es im alten Kontinent Asien weite Gebiete, deren Erschliessung auch vom Standpunkt des Geographen höchst erwünscht erscheint. Was aber in diesen Ländern der Forschung besonderen Reiz verleiht, ist der Umstand, daß wir hier immer wieder auf Stätten uralter und hochwertiger Kultur stoßen; daß es der Mensch ist und die Menschheitsgeschichte, die uns immer wieder entgegentreten und uns nötigen, unter diesem besonderen Gesichtswinkel das Land und die Landesnatur zu betrachten. Man denke an „Serindia", das monumentale Werk Sir Aurel Steins, das uns über das innerste Asien eine erstaunliche Fülle neuen Wissens in geographischer wie in kulturhistorischer Beziehung übermittelt hat in einer Gleichmäßigkeit der Verteilung, wie sie bisher wohl noch nie und nirgends erreicht worden ist. Expeditionen, die so sorgfältig vorbereitet und mit so viel Glück und Energie durchgeführt wurden, wie die Sir Aurel Steins — der Bericht über seine dritte und größte Reise ist wohl in Bälde zu erhoffen — gehören freilich zu den seltenen Ausnahmen, wie es auch selten einen Gelehrten geben wird, der in derselben Weise zugleich ein ausgezeichneter Geograph und ein Sprachforscher und Historiker ersten Ranges ist.

Heute liegen vor mir zunächst zwei Werke über Tibet, die beide, trotz mancher äußerlichen Verschiedenheit, gleich wertvoll und belehrend sind und sich in glücklicher Weise ergänzen. Es sind das die Reisewerke von W. M. McGovern und von Stötzner. McGovern[1]) war ursprünglich Mitglied einer Expedition, die es sich im Jahre 1922 zur Aufgabe gemacht hatte, von Darjeeling aus nach der Hauptstadt Tibets, nach Lhasa vorzudringen. Der Plan scheiterte an dem Widerstand der tibetanischen Behörden. Die Expedition wurde gezwungen, bereits in Gyantse umzukehren, also noch ehe sie das Tal des Brahmaputra-Tsangpo erreicht hatte. Unser Autor ließ sich aber nicht abschrecken. In der Verkleidung eines tibetanischen Kuli, während einer seiner Leute die Rolle des Führers der kleinen Karawane spielte, gelangte er auf einem anderen mehr westlichen Wege nach Shigatse, wo sich das Kloster des Trashi-Lama — so schreibt der Vf. —, des geistlichen Oberhauptes der Tibetaner befindet, und von da nach der Hauptstadt Lhasa. Daß eine solche Unternehmung nur unter den größten Schwierigeiten und Gefahren durchgeführt werden konnte, liegt auf der Hand. Lebendige Schilderungen von Land und Leuten und Zuständen zeichnen das Buch aus, das reichlich mit Illustrationen nach Aufnahmen des Verfassers ausgestattet ist. Höchst interessant ist auch, was uns über die politischen und militärischen Verhältnisse Tibets berichtet

[1]) Als Kuli nach Lhasa, eine heimliche Reise nach Tibet von W. M. McGovern, a. d. Engl. übersetzt von M. Proskauer. Berlin, A. Scherl. 294 S. mit 48 Abbildungen und 4 Skizzen.

wird, in denen sich in den letzten Jahren gewaltige Umwälzungen vollzogen haben. Wer sich für die Fragen der großen Weltpolitik interessiert, wird aus dem Werße mancherlei wertvolle Belehrung schöpfen können. Auch Tibet, als das zwischen China und Britisch-Indien gelegene Land, wird berufen sein, in der Weltpolitiß eine bedeutsame Rolle zu spielen. Es gibt aber nicht viele Europäer, die dieses so merkwürdige Land mit Einschluß der eifersüchtig gegen die Fremden sich abschließenden Hauptstadt, so gründlich durch eigene Beobachtung kennen gelernt haben, wie unser Verfasser.

Handelt Mc Governs Buch von dem zentralen Tibet, so führt uns das von Stötzner mehr nach dem Osten, in die geographisch überaus interessanten und noch wenig durchforschten Grenzgebiete zwischen Tibet und China[1]). Hier hausen in schwer zugänglichen Gebirgen wilde, unabhängige Nomadenstämme; hier ist der Schauplatz blutiger Kämpfe zwischen Tibetanern und Chinesen, die um so weniger zur Ruhe kommen werden, als sich ja Tibet jetzt von China unabhängig gemacht hat, China selbst dies aber noch keineswegs anzuerkennen gewillt ist; hier haben die christliche Mission und die wissenschaftliche Forschung viele Opfer an Menschenleben gefordert, wie wohl in keinem anderen Teil der Erde. Die Stötzner'sche Expedition trug wissenschaftlichen Charakter. Außer ihrem Führer, dem Verfasser unseres Buches, der vor allem ethnologischen Studien oblag, nahmen ein Geograph, ein Ornithologe, ein Entomologe, ein Botaniker und ein Kenner Ostasiens, der die Möglichkßeit der Anknüpfung von Handelsverbindungen ins Auge zu fassen hatte, an der Reise teil. Die wissenschaftlichen Ergebnisse werden anderweitig zur Veröffentlichung gelangen; das vorliegende Werk ist, wie schon der Titel angibt, das Tagebuch der Expedition. An seiner Hand begleiten wir die Reisenden auf ihrer an Abenteuern und Gefahren reichen Fahrt den Jang-tse-kiang hinauf in das geheimnisvolle Gebiet ihrer eigentlichen Forschung, das innerhalb des großen nach Süden gerichteten Bogens des oberen Jang-tse-kiang etwa zwischen 30° u.32° n. B. und 101° und 104° ö. L. gelegen ist. Stötzner ist ein glänzender Schilderer der großartigen Landesnatur, ein feiner und eindringender Beobachter der Menschen und der menschlichen Verhältnisse, und er ist persönlich so mit der wissenschaftlichen Aufgabe, die er sich gestellt hat, verwachsen, daß diese innere Teilnahme sich ganz von selbst auf den Leser überträgt. Für uns sind von besonderem Interesse die zahlreichen Notizen über den Lamaismus, wie er sich in jenen Gegenden ausgestaltet hat; aber sie stellen nur einen Ausschnitt aus dem reichen und wertvollen Inhalt des Tagebuches dar, dem wir weiteste Verbreitung wünschen. Noch auf Chinas Boden wurden die Mitglieder der Expedition von der Nachricht über den Ausbruch des Weltkrieges erreicht; erst im Jahre 1917 gelang es Stötzner, über Amerika in die Heimat zu kommen.

[1]) Walter Stötzner, Ins unerforschte Tibet. Tagebuch der deutschen Expedition Stötzner 1914. Leipzig, K. F. Köhler, 1924. 316 SS. (mit 150 Bildern und zwei Karten).

Wenn ich einen Wunsch für eine etwaige Neuauflage der beiden besprochenen Bücher äußern soll, so wäre es der nach der Beigabe reichlicheren Kartenmaterials.

Im Anschluß erwähne ich hier ein Buch ganz anderen Ursprungs und Charakters, es ist der zweite Band von Sven Hedin's[1]) Roman „Tsangpo". Was dieser Dichtung einen besonderen Reiz und einen über das rein Literarische hinausgehenden Wert verleiht, ist der Umstand, daß der Schauplatz des Romans Tibet ist, und daß der Dichter in seiner Eigenschaft als Forschungsreisender mit diesem Gebiet vertraut geworden ist, wie wenig andere. Es sind also die vortrefflichen Beschreibungen des eigenartigen Landescharakters, der Bevölkerung, des Klimas und der meteorologischen Erscheinungen, und ganz besonders der tibetanischen Tierwelt, auf die ich hier hinweisen möchte. Und sie nehmen in dem Buche einen so breiten Raum ein, daß sie ihm in der Tat sein besonderes Gepräge verleihen. Wenn auch diese Schilderungen, wie z. B. in Kap. 9 „Kiangs Abenteuer", in welchem Leben und Treiben, Art und Wesen der Wildesel beschrieben wird, romanhafte oder märchenartige Form annehmen, so beeinträchtigt das keineswegs die Treue der Beobachtung. Man lese z. B. in diesem Kapitel S. 134 f., die Beschreibung eines Hagelsturmes, wie sie in Tibet so häufig auftreten. In ähnlicher Weise, wie der Wildesel, werden auch der Yak, die Murmeltiere, die Wölfe, die Wildgänse — diese im Schlußkapitel — behandelt. Ich zweifle nicht, daß Sven Hedin auch als Dichter einen weiten Leserkreis unter den Deutschen finden wird, die es lieben, in der Phantasie in fernen, fremden, geheimnisvollen Ländern sich aufzuhalten, und die gerne einem bewährten Führer in solche Länder folgen.

In die Dschungeln und Urwälder Südindiens und in die Felswildnis des westlichen Himalaya führt uns das prächtige Buch von Wiele über seine für Hagenbeck unternommenen indischen Jagdzüge.[2]) Die größere Hälfte des Buches ist den jagdlichen Abenteuern im Gebiet von Mysore und in den Nilgiris gewidmet, die kleinere denen im Karakorum-Gebirge am oberen Indus im nördlichen Kashmir. Dort sind es der Tiger, der Panther, der Lippenbär, der gewaltige und wehrhafte Bison (*Bos gaurus*), denen der Weidmann unter Einsetzung von Leben und Gesundheit nachstellt, hier der Steinbock und das Wildschaf. Unser Verfasser begnügt sich aber keineswegs mit der Beschreibung der jagdlichen Erlebnisse. Zahlreiche interessante Notizen über die Lebensgewohnheiten des indischen Hochwilds werden eingeflochten, die auch für den Zoologen von Wert sind, ferner prächtige Naturschilderungen, die uns die Eigenart Südindiens und

---

[1]) Sven Hedin, Tsangpo Lamas Wallfahrt. 2: Die Nomaden. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1923.

[2]) Hermann Wiele, Für Hagenbeck im Himalaya und den Urwäldern Indiens. Dreißig Jahre Forscher und Jäger. Mit über 100 Original aufnahmen des Verfassers, sowie 3 Landkarten. Dresden, Verl. Deutsche Buchwerkstätten 1923.

der Hochgebirgswelt des Himalaya näher bringen, sowie viele Einzelbeobachtungen über die Bewohner der auf der Jagd durchstreiften Landstriche. Eine Kleinigkeit möchte ich hier erwähnen. Von den „Irulla" sagt S. 102 der Vf.: „Die Leute sind von mittelgroßer Statur und feinem Knochenbau, ihre Hautfarbe ist hell kaffeebraun, ihr Gesichtstypus arisch." Nun sagt aber gerade von den Irula wegen ihrer schwarzen Farbe ein einheimisches Sprichwort, daß auf ihrer Haut selbst eine Kohle einen weißen Strich zurücklasse. Wie mag sich dieser Widerspruch erklären?

Ich bekenne, daß die Lektüre von Wiele's schönem Buche mich sehr gefesselt hat, und ich bin überzeugt, daß es jedem Leser so ergehen wird. Nicht unerwähnt lassen möchte ich auch die Ausstattung mit vorzüglichen Illustrationen — prächtigen Landschaftsbildern, Völkertypen, erbeuteten Jagdtieren — nach den Aufnahmen des Verfassers. Ich glaube dem Buche die beste Anerkennung auszusprechen mit der Mitteilung, daß ich ihm in meiner Bibliothek den Platz zugewiesen habe neben dem klassischen Werke über indische Hochjagd, neben Sanderson's „Thirteen Years among the wild beasts of India."

Nur wenige Worte kann ich an dieser Stelle einem Reisewerke widmen, das einen deutschen Gelehrten, den Vertreter der pharmazeutischen Chemie an der Universität Berlin, Prof. Thoms, und seine Gattin zu Verfassern hat.[1]) Ihre Weltreise führte sie von Hamburg nach New-York, unter Besuch der wichtigsten Städte quer durch den amerikanischen Kontinent nach San Franzisko, dann über den Stillen Ozean nach Hawaii und Japan, wo sie kurz nach dem großen Erdbeben vom 1. September 1923 eintrafen, dessen Ursachen und Wirkungen in einem besonderen Kapitel behandelt werden. Längs der chinesischen Küste kamen sie nach Singapore, besuchten Java und den Borobudur, dann Ceylon, Bombay und Karachi, und kehrten über Suez, Barcelona, Paris in die Heimat zurück. Es ist klar, daß ein Gelehrter von dem Range Thoms' uns nach einer erdumspannenden Fahrt allerlei wertvolle und neue Beobachtungen mitzuteilen weiß, ganz besonders wo es sich um Gegenstände handelt, die das Wissenschaftsgebiet des Verfassers streifen. Das Geschichtliche liegt ihm naturgemäß ferner. Mit Befriedigung nehmen wir auch wahr, wie die deutsche Wissenschaft und ihre Vertreter trotz aller politischen Umwälzungen sich noch immer weltweiter Anerkennung und Hochschätzung erfreuen, und wie anscheinend eine objektivere und leidenschaftslosere Beurteilung der Ereignisse im Ausland Platz zu greifen beginnt. Es geht ein wohltuender Zug warmen vaterländischen Empfindens, das doch frei ist von aller Einseitigkeit, durch das ganze Buch.

Anhangsweise möchte ich schließlich die unter unseren Lesern, die mit Niederländisch-Indien persönliche oder geschäftliche Beziehungen haben, auf das von dem dortigen Deutschen Bund herausgegebene Jahr-

---

[1]) Weltwanderung zweier Deutscher von Hermann Thoms und Luise Thoms. Mit 187 Abbildungen, 15 Tafeln und 1 Karte. Dresden und Leipzig, 1924. Theodor Steinkopff.

buch für 1924 verweisen.[1]) Sie werden dort alles Wissenswerte über die Geographie, die Bevölkerung, die Wirtschaft, die Rechtspflege, die Verwaltung, über Lebensweise, sanitäre Verhältnisse und hygienische Maßregeln, über die Stellung des Deutschtums im Lande, über Dampfschiffverbindungen zwischen den einzelnen Handelsplätzen und mit Europa und über vieles andere in zuverlässiger und übersichtlicher Weise dargestellt finden. Ich habe mich selbst über manche Frage, die mich interessierte, in dem hübschen Büchlein unterrichtet und kann es bestens empfehlen.

Neubiberg bei München. Wilh. Geiger.

Laien-Buddhismus in China. Das Lung shu Ching t'u wên des Wang Jih hsiu aus dem Chinesischen übersetzt, erläutert und beurteilt von Dr. H. Hackmann. XVI u. 347 Seiten. Verlag F. A. Perthes, Gotha-Stuttgart 1924. Preis geb. Mk. 12.—.

Der Religionshistoriker an der Universität Amsterdam Heinrich Hackmann ist den Lesern unserer Zeitschrift kein Unbekannter: in seiner vor Jahren in drei Teilen erschienenen, für das Verständnis weiterer Kreise bestimmten Arbeit hat er auf Grund persönlicher Eindrücke, die er während seines Aufenthaltes in Asien gewann, und an der Hand eingehender Studien den Versuch unternommen, den Buddhismus, seinen Lehrgehalt, seine geschichtliche Entwicklung und seinen heutigen Stand im Zusammenhang darzustellen. In der Einleitung zu dem vorliegenden Buch betont H. mit Recht die Notwendigkeit, dem Leser die Tatsache ins Gedächtnis zu rufen, daß der Buddhismus „eine lebende Religion des heutigen Tages" ist, was von vielen, die über die Religion des Buddha schreiben, ganz außeracht gelassen oder doch nicht genügend betont wird. Hier liegt nun die Bedeutung des neuen Buches: es bezweckt, „in das Fühlen und Denken der chinesischen Laienbuddhisten von heute ein helleres Licht fallen zu lassen, indem einem Chinesen, der dem Buddhismus warm ergeben war und zugleich die Bildung seines Landes besaß, über seine eigene Religion das Wort erteilt wird."

Der Verfasser der chinesischen Schrift, die uns H. in einer gefälligen deutschen Übertragung und mit einem nicht geringen erläuternden Apparat zugänglich gemacht hat, war ein Graduierter des 12. Jahrh. n. Chr.; diese Schrift aber gewinnt eine gewaltige Bedeutung für unsere Beurteilung des chinesischen Buddhismus dadurch, daß sie durch all die Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag eins der weitverbreitetsten Andachts- und Erbauungsbücher der Buddhisten in China geblieben ist. Der Titel der Urschrift *Lung shu Ching t'u wên* bedeutet *„Schrift über das Reine Land aus Lung shu"* (*Lung shu* hieß ehemals die Heimat des Autors). Wie wir schon aus dem Titel erkennen, gibt das Buch nicht die ursprüngliche Lehre des Buddha, sondern die Anschauungen jener heute noch in China und

[1]) Deutsches Jahrbuch für Niederländisch-Indien 1924. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Bundes in N.-I. von der D. Buchhandlung C. Winckler-Weltevreden.

Japan so verbreiteten Sekte wieder, die uns unter dem Namen „Lotos-Sekte“, „Sekte des Reinen Landes“ (in Japan *Jodoshu*) bekannt ist. Im Mittelpunkt dieser Lehre steht die lichte Gestalt des *Buddha Amitābha* und seiner beiden Begleiter, der Bodhisattvas *Avalokiteśvara* (chin. *Kuan yin*) und *Mahāsthānaprāpta*, die in *Sukhāvatī*, dem „Reinen Lande“ oder dem „Paradies des Westens“ thronen und die jeden Menschen, der sie vertrauensvoll anruft, bei seinem Tode in dies Paradies geleiten, was den Eingang in ein seliges Leben bedeutet. Wir sehen, daß die Lehre dieser Sekte in ihrem Fundament von der ursprünglichen Lehre des Buddha bereits durch eine tiefe Kluft geschieden ist; gleichwohl vermag sie in anderen Teilen ihrer Anschauungen den mit den übrigen buddhistischen Schulen gemeinsamen Ursprung nicht zu verleugnen. Aus dem vorliegenden Buche lernen wir, welch' tiefeingreifende Bedeutung dieser Amida-Buddhismus als Religion auch heute noch für seine Bekenner hat, was er ihnen an Glaubensinhalten, inneren Erlebnissen und Tröstungen zu bieten vermag, und wir verstehen es, wie gerade die Schule des Reinen Landes einen saugenden Einfluß auf weite Kreise der Völker des Ostens ausübt und auch in neuerer Zeit auf einem erfolgreichen Missionszuge bis Amerika begriffen ist.

Die chinesische Schrift gliedert sich in zehn Hauptabschnitte, deren jeder wieder mehrere Kapitel zählt. Der erste Abschnitt stellt eine Apologie der Lotos-Sekte gegenüber Konfuzianern, Taoisten und weltlich Gesinnten dar. Der zweite Abschnitt ergeht sich in Schilderungen des „Reinen Landes“ und befaßt sich mit dem Wesen Amitābhas. Im dritten Abschnitt wird der Leser mit großer Wärme ermahnt, auf sein ewiges Heil bedacht zu sein, während der vierte im Einzelnen Anweisungen gibt, welche religiösen Übungen der Mensch vornehmen müsse, um einer Wiedergeburt im „Reinen Lande“ teilhaftig zu werden. In den empfohlenen Gebeten tritt der altruistische Charakter des Buddhismus sehr stark hervor. Der fünfte Abschnitt enthält erbauliche Erzählungen, an denen die Wahrheit der vorgetragenen Lehren und die Wirksamkeit der anempfohlenen Übungen exemplifiziert werden. Der sechste Abschnitt umfaßt Mahnungen an Menschen der verschiedensten Stände, wie sie in ihrem Berufe die buddhistische Religion verwirklichen sollen. Der siebente Abschnitt gibt sieben Erzählungen als Warnung, daß man auch bei größtem Erfolg im irdischen Leben doch das höchste Ziel leicht verfehlen kann. Im achten Abschnitt werden Fälle berichtet, wo das Streben nach dem „Reinen Lande“ und die Anrufung Amitābhas einem Menschen schon in diesem Erdenleben Segen und Nutzen gebracht haben. Im neunten Abschnitt werden verschiedene Gegenstände behandelt, die für den, der in den Amida-Buddhismus tiefer eindringen will, von Wichtigkeit sind. Der zehnte Abschnitt endlich sucht den Leser tiefer in die Probleme der buddhistischen Philosophie einzuführen.

Hackmann hat dann seiner Übersetzung noch ein „Überblick und Beurteilung“ betiteltes besonderes Kapitel folgen

lassen, in welchem er in recht besonnener und, wie ich nachdrücklich hervorheben möchte, objektiver Weise das Fazit zieht. Besonders interessant war mir die Art, wie H. auf S. 304 ff. als Theologe zu dem sogen. „Lohngedanken" sich stellt. Er konstatiert, daß dieser sich in allen Religionen, auch im Christentum (z. B. Matth. 19, 27 ff.) findet. Hieran anschließend sagt H. dann (305/6): „Dem theoretischen sittlichen Idealismus mag das stark anstößig erscheinen; aber aus der Wirklichkeit des religiösen Lebens wird sich dieser Zug nur sehr selten ganz ausmerzen lassen. Gerechtfertigt ist er damit freilich nicht. Aber es ergäbe sich doch, daß der Buddhismus hier im Prinzip nicht ungünstiger abschnitte als andere Religionen. Die Wahrheit ist, daß er, genauer besehen, günstiger abschneidet."

Die verdienstvolle Arbeit Hackmanns kann jedem warm empfohlen werden, der den bisher noch wenig bekannten Buddhismus der Lotos-Schule und das durch ihn vermittelte religiöse Leben näher kennen lernen möchte. Karl Seidenstücker.

Indien. Von Helmuth von Glasenapp. 124 Seiten und 248 Tafeln. Georg Müller Verlag, München 1925. Preis Ganzl. Mk. 30.—.

Die in dem rührigen Münchener Verlage in glänzender Ausstattung erscheinende Schriften-Reihe **Der indische Kulturkreis in Einzeldarstellungen,** deren Herausgeber der durch seine Veröffentlichungen über Siam bekannte Professor Karl Döhring ist, wird durch die vorliegende Arbeit Glasenapps um einen weiteren Band bereichert. Wie der Verfasser in der Vorrede betont, ist sein Buch aus dem Bedürfnis heraus entstanden, dem Übelstande abzuhelfen, der sich ihm in seiner Erfahrung als Dozent deutlich fühlbar gemacht hat, daß nämlich „beim indologischen Studium, wie es auf unseren Universitäten betrieben wird, dem Bildmäßigen gegenüber dem geschriebenen Wort bisher zumeist nur geringe Beachtung geschenkt worden" ist. So schwebte ihm schon seit längerem der Gedanke vor, durch Herausgabe eines Bilderatlas mit erläuterndem Text auch weiteren Kreisen eine lebendige Vorstellung von Indien und seiner Kultur zu vermitteln, — ein Gedanke, der in dem vorliegenden splendiden Werk in glücklicher Weise zur Ausführung gelangt ist.

Die Arbeit zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste Teil, „Volk und Kultur" betitelt, zu dem 128 ganzseitige Abbildungen in sorgfältigster Ausführung gehören, umfaßt sechs Kapitel, in denen 1. das Land, 2. die Völker, 3. die Sprachen, 4. Arbeit und Wirtschaft, 5. die Religionen und 6. die Geschichte behandelt wird. Der zweite Teil, mit 120 Abbildungen versehen, führt unter dem Titel „Länder und Städte" den Leser in anschaulicher Schilderung durch die einzelnen indischen Distrikte.

Daß in dem vorliegenden Buch das religiöse Element besonders stark hervortritt, ist durchaus berechtigt und wird vom Verfasser durch den Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung, die dasselbe seit Alters her in Indien gehabt hat, sowie mit der Ankündigung begründet, daß in der

vorliegenden Serie weitere Bände erscheinen sollen, in denen die indischen Religionen eingehend behandelt werden. Die nach dem Census von 1911 gegebene Religionsstatistik enthält Irrtümer, über deren Ursprung ich natürlich kein Urteil fällen kann. Glasenapp gibt (S. 16) als Zahl der Buddhisten in Indien 334 277 an. Aber schon 1901 zählte man in Indien weit mehr Buddhisten, und ihre Zahl hat seitdem stetig zugenommen. Besonders auffallend ist die Zunahme in Bengalen. In Calcutta stieg die Zahl der Buddhisten von 1891—1901 von 2199 auf 2968. Auch die Zahl der Christen in Indien dürfte erheblich höher sein, als G. angibt.

Die Abbildungen in dem vorliegenden Werk sind hervorragend gut. Und so wird dieser Bilderatlas mit den ihm beigegebenen lichtvollen Erläuterungen seinen Zweck nicht verfehlen und jedem, der Indien, Land und Volk, Kultur und Sitte näher kennen lernen will, als ein verläßlicher Wegweiser zur ersten Einführung gute Dienste leisten.

Karl Seidenstücker.

Rama-Legenden und Rama-Reliefs in Indonesien. Von Willem Stutterheim. I. Textband. Ins Deutsche übersetzt von Karl und Hedwig Döhring. XX und 333 Seiten. II. Tafelband mit 230 Tafeln. Georg Müller Verlag, München 1925. Beide Bände zusammen Ganzl. Mk. 50.—.

Die von Karl Döhring besorgte deutsche Ausgabe der sehr verdienstvollen Arbeit Stutterheims gehört gleichfalls der schon in der vorigen Besprechung genannten Buchreihe **Der indische Kulturkreis** an. Was dort über die vornehme Aussattung und die Vorzüglichkeit der Bildbeigaben gesagt wurde, trifft in vollem Umfange auch für das vorliegende Werk zu. Gleich wertvoll ist der innere Gehalt des Buches, dessen hohe Bedeutung in archaeologischer, stilkritischer und literarhistorischer Hinsicht gar nicht überschätzt werden kann. Werden doch hier bisher unbetretene Pfade gangbar gemacht und neue Perspektiven eröffnet, die lang gehegte Anschauungen umstürzen und geschichtliche Zusammenhänge erkennen lassen, die vordem völlig im Dunkel lagen. Stutterheim gibt in seinem Werke eine erstmalige genaue Erklärung der Rāma-Reliefs von *Lara Djonggrang*, einem berühmten hinduistischen Heiligtum bei *Prambanan* (Mittel-Java), unter Zuhilfenahme aller erreichbaren Daten und Resultate auch anderer Wissenschaften unter besonderer Berücksichtigung des zur Verfügung stehenden ethnographischen Materials. *Lara Djonggrang*, unweit dem Flusse *Opak* gelegen, ist ein Tempelkomplex, der merkwürdigerweise rings von kleineren buddhistischen Heiligtümern umgeben ist. Gründe sprechen dafür, daß *Lara Djonggrang* jünger ist als die buddhistischen Bauwerke; der Tempel muß in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. entstanden sein. Er erweist sich als letzter Ausläufer der hinduistischen Kunst, die über Sumatra nach Java gekommen ist. Äußerst wichtig ist die Klarstellung hinsichtlich des nörd-

lichen Buddhismus im Reiche Śrī Harṣa's, im Reiche der Pāla-Fürsten in Bengalen, den Śailendras auf Sumatra und deren Kolonie auf Java.

Größte Bedeutung kommt den von St. geführten Nachweisen zu, 1. daß Vālmīki's Version der Rāma-Legende keineswegs die für Indien allein gültige ist, 2. daß die indonesischen Abweichungen der Rāma-Sage auch in Vorder-Indien festzustellen sind. Aus den in Indonesien vorkommenden Fassungen der Rāma-Sage und den entsprechenden Versionen in Indien lassen sich wichtige Rückschlüsse auf das Herkunftsgebiet der nach Indonesien eingewanderten Hindus ziehen.

Sehr viel des Interessanten bieten die „stilkritischen Vergleiche" (S. 191 ff.), wo insonderheit die Rāma-Reliefs von *Panataran* auf Ost-Java zum Vergleiche herangezogen und einer eingehenden Analyse unterworfen werden (vergl. hierzu die Tafeln 105 ff.). „Wir werden . . . in eine Welt versetzt, die den Javanen viel näher und den Hindus viel ferner steht, als die Reliefs von Mittel-Java. Kurzum, wir müssen einer Welt Rechnung tragen, die sich in einem primitiveren Stadium befindet, dieses Wort in ethnologischer Bedeutung genommen. Hier spielt die Kunst bekanntlich eine tiefgreifende Rolle im Leben, da sie brauchbare Hilfe in dem großen Kampfe erweist, den die primitiven Menschen nun einmal führen müssen: den Kampf gegen die sie umringende Welt. Denn diese ist voll sichtbarer, doch wo möglich, noch viel mehr voll unsichtbarer Gefahren." Es ist reizvoll zu lesen, wie unser Verfasser den magischen Charakter dieser ost-javanischen Kunst im Einzelnen nachweist. Wie mit diesem „Magicismus" der flächige Charakter der ost-javanischen Kunst („die Furcht vor dem leeren Raum" und damit „die Furcht vor der Tiefe, vor der Wiedergabe der dritten Dimension") zusammenhängt, wird S. 195 ff. in sehr einleuchtender Weise dargelegt.

Die vorstehende kurze Würdigung der interessanten und wichtigen Arbeit muß sich darauf beschränken, durch Hervorhebung einzelner Punkte auf ihre Bedeutung aufmerksam zu machen. Das Buch verdient ein eingehendes Studium, denn es schlägt vielfach neue Bahnen ein, berichtigt manche irrige Anschauungen, wirft auf bisher dunkle Gebiete neues Licht und ist dazu berufen, auf verschiedene Zweige der indologischen Wissenschaft befruchtend einzuwirken.

Karl Seidenstücker.

Buddha in der Kunst des Ostens. Mit 7 Textabbildungen und 123 Tafeln. Von William Cohn. LXIV Seiten Text. Verlag Klinkhardt & Biermann, Leipzig 1925. Preis Ganzleinen Mk. 30.—.

Buddhastatuen. Ursprung und Formen der Buddhagestalt. Mit einem Titelbild, 52 Photographien auf 48 Tafeln und 20 Abbildungen im Text. Von Dr. Leonhard Adam. 121 Seiten Text. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1925. Preis Halbleinen Mk. 7.—.

Für den buddhologischen Forscher ist es eine der reizvollsten Aufgaben, dem Ursprung des Buddha-Bildes, seinem Sinn und den einzelnen

Typen, die sich im Laufe der religionsgeschichtlichen Entwicklung herausgebildet haben, nachzugehen. Die Aufgabe, so anziehend sie ist, ist nicht leicht. Bisher hat es an einer größeren Arbeit, die den Gegenstand im Zusammenhange behandelt oder zu behandeln versucht, gefehlt. Da erscheinen nun gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander die beiden oben angeführten Werke, deren Thema die Buddha-Darstellung ist. Sagte ich eben, die beiden Arbeiten seien völlig unabhängig voneinander, so muß ich hinzufügen, daß sie auch in ihrer ganzen Anlage und in dem Ziel, daß sie sich gesteckt, grundverschieden sind.

William Cohn sagt im Vorwort zu seinem prachtvoll ausgestatteten Werk, dessen ausgezeichnet ausgeführte Tafeln höchste Anerkennung verdienen, daß die Arbeit keinerlei religionsgeschichtliche Ziele verfolge. „Sie hat es mit Kunst vom Standpunkt des Kunstforschers zu tun. Eine wesentliche Aufgabe der Kunstgeschichte bildet die Feststellung der Höchstleistungen an der Hand der Originale. So ist das Thema eine Übersicht über die höchsten künstlerischen Gestaltungen des Buddha-Ideals durch die Länder des Ostens hin.“ Diese programmatischen Sätze muß man sich vor Augen halten, wenn man dem vorliegenden Werk in der Beurteilung gerecht werden und das Fehlen wichtiger Punkte, die man sonst schmerzlich vermissen würde, verständlich finden will. So das völlige Zurücktreten des ikonographischen Gesichtspunktes und einer systematisch-genealogischen Behandlung der Positionen und Mudrās, die oftmals der einzige Schlüssel sind, um den Sinn des Buddharūpa zu enträtseln. Der Verfasser will uns in seiner kunst-aesthetischen Veröffentlichung auf die Höhen buddhistischer Kunstschöpfung, soweit die Darstellung des Buddha in Betracht kommt, hinaufführen, und daß ihm das Aufzeigen solcher künstlerischer Hochleistungen vortrefflich gelungen ist, wird man ihm dankbar zugestehen, wenn man auch das Fehlen mancher hierher gehörenden Schöpfungen, wie des Dai Butsu von Kamakura, bedauern mag. Das Tafelwerk führt uns vor: 1. den indischen Kunstkreis, 2.—4. den ostasiatischen Kunstkreis, a. Bildnerei, b. die alt-buddhistische Malerei, c. die neuere Malerei. Wie aus dieser Gliederung hervorgeht, ist Ost-Asien reichlich und vorzüglich vertreten. Siam ist mit zwei Stücken äußerst spärlich vertreten, was einem erst recht fühlbar wird, wenn man bedenkt, daß sich gerade in Siam mehr als dreißig neue Mudrās, die sich sonst nirgends finden, herausgebildet haben. Auch Birma ist nach meiner Empfindung zu kurz weggekommen. Übrigens haben die Fragezeichen auf S. 72 und 74 keine Berechtigung. Das Material dieser Pagan-Skulpturen ist tatsächlich Stein, wie mir Herr Prof. Scherman, der an Ort und Stelle war, freundlichst mitgeteilt hat. Es ist dankenswert, daß jeder Abbildung ein kurzer erläuternder Text beigegeben ist. Was nun den Textteil betrifft, so behandelt der Verfasser hier in kurzer und allgemein verständlicher Form folgende Themen: 1. Der Buddha und die Buddhas (mit Textauszügen); 2. die Entstehung des Buddha-Bildes; 3. die Legenden vom ersten Buddha-Bild; 4. der Weg des Buddha-Bildes. In seiner geringen Einschätzung

der Gandhāra-Kunst (S. XXI ff.) vermag ich dem Verfasser nicht zu folgen; die Tatsachen scheinen mir eine andere Sprache zu reden, und ich glaube, daß Grünwedel doch im wesentlichen die richtige Spur verfolgt hat. Aber trotz meines abweichenden Standpunktes gegenüber dieser und einigen anderen Fragen möchte ich nicht verfehlen, den hohen Wert, welcher der Cohn'schen Publikation als Ganzem unbedingt zugestanden werden muß, ausdrücklich hervorzuheben. Möchte seine Ankündigung, daß dem vorliegenden Buch eine auf neuer reicherer Autopsie gegründete Geschichte der buddhistischen Kunst folgen werde, bald Wirklichkeit werden! —

Die an weitere Kreise sich wendende recht besonnene und in ihrer Darstellungsweise ansprechende Arbeit Adams betrachtet es als ihre Hauptaufgabe, dem Leser eine Bilderreihe typischer Buddha-Figuren der verschiedenen Herkunftsgebiete, die bisher nicht vorhanden war, nebst kurzen Erläuterungen zu vermitteln. Tritt in dem vorliegenden Buch der künstlerische Gesichtspunkt stark in den Hintergrund, so praevalieren um so stärker der ikonographische und religionsgeschichtliche. In diesem Sinne kann diese Arbeit als eine willkommene Ergänzung zu William Cohns Werk angesehen werden. Auch hier muß ich den Tafel-Teil sowohl in der Auswahl der Stücke als auch in der Wiedergabe der einzelnen Bilder als recht gut gelungen beurteilen. In seinen der Bilderreihe vorausgeschickten Ausführungen behandelt Adam 1. die Anfänge der Buddhadarstellung (die zweite Ziffer in den Zahlen der Regierungszeit Aśokas auf S. 17 beruht wohl nur auf einem Druckfehler); 2. die Hauptgebiete der weiteren Entwicklung (Vorder-Indien und Turkestan als Ursprungsländer der späteren nationalen Typen); 3. *Mānuṣi-Buddhas*, *Dhyāni-Buddhas* und *Bodhisattvas*; 4. Buddha-Typen von Birma und Siam. Hieran schließen sich 5. Bemerkungen zu den einzelnen Tafelbildern und 6. Anmerkungen und literarische Nachweisungen. Sehr zu begrüßen ist die starke Betonung der Bedeutung Gandhāras für den Ursprung und die Weiterentwicklung des Buddha-Bildes in seinen einzelnen Typen. Die vom Verfasser (S. 29 ff.) nach dem Vorgange von Foucher gegebene Ausdeutung des *Uṣṇīṣa* ist m. E. unhaltbar; leider verbietet mir der meiner Besprechung gezogene engbegrenzte Raum, die schwerwiegenden Gründe, die ich dagegen ins Feld führen müßte, an dieser Stelle darzulegen. Gern hätte ich noch eine mehr ins Einzelne gehende Herausarbeitung der verschiedenen Mudrās gesehen, beispielsweise einen Hinweis auf die Varianten der *Dhyāna-Mudrā* in der Südlichen Kirche und den Schulen des sogen. Nördlichen Buddhismus. Zu der in der Textfigur auf S. 26 sich findenden *Mudrā* ist zu bemerken, daß diese von ceylonesischen Gelehrten als *Dharmacakra-Mudrā*, von anderen als *Vitarka-Mudrā* bezeichnet wird; sie ist von der *Abhaya-Mudrā* wohl zu unterscheiden. Bei der Feststellung der eigentlichen *Dharmacakra-Mudrā* ist größte Vorsicht geboten (dies gilt insonderheit für die Cohn'sche Arbeit); es laufen hier leicht Verwechslungen mit einer dieser *Mudrā* sehr ähnlichen Handstellung unter (man vergleiche z. B. bei Cohn die *Mudrās* auf den Abbildungen 123, 201, 177, 163, 157). Zu

der Bemerkung auf S. 104 unter 45 wäre zu sagen, die wahrscheinlichste und nächstliegende Erklärung dafür, daß in Siam „der Buddha bald in schlichtem Mönchsgewande, bald in fürstlicher Tracht dargestellt wird", ist die, daß einmal der Bodhisattva als Prinz Siddhārtha, das andere Mal der Buddha nach der Sambodhi zur Darstellung gelangt, wie ja auch anderwärts, z. B. in Birma, der Bodhisattva in Handstellungen erscheint, die eigentlich dem Buddha nach der Erleuchtung zukommen und diesem entnommen sind; ebenso gibt es Darstellungen des Prinzen Siddhārtha mit der *Bhūmisparśa-Mudrā*, die doch erst dem *Śramaṇa Gautama* im Kampfe mit Māra zukommt. Und wie dann der Tathāgata häufig, in Birma gegenwärtig sogar meistens, in der Handstellung der Erdberührung dargestellt wird, so ist bisweilen auch der fürstliche Schmuck des Bodhisattva auf die Gestalt des Buddha übertragen worden, wozu die fälschlich als Kopfschmuck gedeutete stilisierte *Śikhā* mit Andeutungen eines *Chattra* (vergl. Abb. 42a und 45) das Ihre beigetragen haben mag: die Grenzlinie zwischen Bodhisattva und Buddha scheint in Siam nicht immer streng beachtet zu werden. Andere Erklärungen, wie z. B. mahāyānisierende Einflüsse, bleiben im Bereich der Möglichkeit. Wie das Fehlen der Buddha-Gestalt auf den ältesten Denkmälern (S. 12 ff.) und ihre Vertretung durch bestimmte Symbole zu erklären sind, bleibe dahingestellt. Wie mir scheint, haben alte kanonische Textstellen dazu beigetragen, eine gewisse Scheu vor einer bildhaften Darstellung des Meisters wachzurufen. Solche Stellen sind z. B. „Der Tathāgata ist tief, unermeßlich, unergründlich wie das große Meer." „Da für dich der Tathāgata schon in dieser sichtbaren Erscheinung wahrheitsgemäß und sicher nicht auffindbar ist . . .". Vergl. auch alte Gāthās wie Dhammapada 179—180, Sutta-Nipāta 1076 u. a. m. Wie wir sehen, bietet die Arbeit von Adam reichen Stoff zu mancherlei Betrachtungen und Auseinandersetzungen über zahlreiche Fragen und Probleme. Ich konnte hier nur Vereinzeltes herausgreifen und möchte den Leser dadurch veranlassen, selbst dieses Buch zur Hand zu nehmen, das bei aller Kürze doch die für das Gebiet des *Buddharūpa* wesentlichsten Daten übersichtlich und in solider Durcharbeitung weiteren Kreisen vermittelt.

Karl Seidenstücker.

Hochasiatische Kunst. Mit 36 Tafeln und 4 Textbildern. Von Dr. Leonhard Adam. VII und 54 Seiten Text. Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1923. Preis Halbleinen Mk. 4.50.

Anschließend an das vorstehende Buch Adams seien hier ein paar Worte zu des gleichen Verfassers kleinerer Arbeit über „Hochasiatische Kunst" gestattet. Die gut ausgefallenen Reproduktionen enthalten 1. Götterplastiken aus Nepāl, 2. Nepālesische Geräte, 3. Lamaistische Götterplastiken, insbesondere aus Tibet, 4. Lamaistische Kultgeräte und Schmuckstücke aus Tibet und Bhutan. Von der Wiedergabe tibetischer Gemälde ist aus guten Gründen Abstand genommen worden. Der Verfasser erblickt die Aufgabe seines Buches darin, neben einigen Kunstwerken hoher Qualität

das gut Handwerkliche, ja das Schöne im Typischen zu zeigen und neben dem Ästhetischen auch auf technisch Bemerkenswertes hinzuweisen. Daß A. sich bei der Auswahl der Göttergestalten aus der verwirrenden Fülle des vorliegenden Materials auf das Notwendigste beschränkt hat, ist, da seine Arbeit als Einführung gedacht ist, nur zu billigen. Das Buch setzt keinerlei Vertrautheit mit östlichen Religionen und indischen Mythologemen voraus, so daß in den Erklärungen der Bilder auch dem Fernerstehenden nichts unverständlich bleiben kann. Von Götter- und Heiligen-Gestalten enthalten die Tafeln: aus Nepāl: Rāma und Lakṣmaṇa, Durgā, den Schutzgott der Pferde, Viṣṇu, Vajrapāṇi, Padmapāṇi; aus Tibet: Bhaiṣajyaguru, Padmapāṇi, die grüne Tārā, Tsoṅ-k'a-pa, eine Nāgī, ein prachtvolles Elfenbeinrelief mit drei Buddhafiguren (nepälesische Arbeit), Mahākāla brāhmaṇarūpa, einen Dharmapāla und die Śrīmatī devī (Lha-mo). Das Büchlein dürfte die Aufgabe, die es sich gestellt hat: beachtenswerte Stücke hochasiatischer Kunst weiteren Kreisen zugänglich zu machen und die Aufmerksamkeit erneut auf diese Kunst zu lenken, in glücklicher Weise gelöst haben. Karl Seidenstücker.

Bildwerke Ost- und Süd-Asiens aus der Sammlung Yi Yuan. 112 Tafeln, 74 Seiten Text. Von Karl With. Benno Schwabe & Co., Basel 1924. Preis Ganzleinen. Mk 12.80.

Die Sammlung Yi Yuan umfaßt als ursprünglichen Kern die Sammlung des verstorbenen Raphael Petrucci, Brüssel, die jedoch wesentlich gelichtet und durch Neuerwerbungen erweitert worden ist. Das vorliegende Werk gibt eine Auswahl der künstlerisch, bezw. kunsthistorisch bemerkenswertesten dieser Bildwerke; die Figuren Tafel 21, 23, 28, 34, 63, 75, 77, 80, 81, 82 entstammen der alten Sammlung Petrucci. Die Ausführung der Tafelbilder ist außerordentlich gut gelungen. Sie verteilen sich wie folgt: Tafel 1—73: China; Tafel 74—83: Japan; Tafel 84—97: Vorderindien; Tafel 98—112: Hinterindien und Archipel. In der Einleitung (S. 9—36) versucht der Verfasser die einzelnen Bildwerke zusammenhängend, auf Grund der kunstgeschichtlichen, stilistischen und religionsgeschichtlichen Tatsachen vorzuführen, während in der Bildbeschreibung (S. 39—64) alle Detailangaben gemacht werden, die zum besseren Verständnis der Abbildungen nötig erscheinen. Die Datierungen beruhen in den meisten Fällen auf Annahmen. Aus dem vorgelegten Material möchten wir einige Stücke an dieser Stelle besonders hervorheben. So die schöne chinesische Votivstele (datiert 520 n. Chr.) aus rötlichem Porphyr, 125 cm hoch (Tafel 5—12). In der Mitte der Vorderseite in breiter Nische mit flachgestrecktem Bogenabschluß die Gestalt eines sitzenden Buddha, von zwei stehenden Bodhisattvas flankiert. Die Nische wird oben abgeschlossen von einem zweiköpfigen Drachenmotiv mit geöffnetem Rachen und dreieckigem Auge. Darüber drei Reihen von je fünf durch harte Stege getrennten Nischen mit sitzenden Buddhas, anscheinend in *Dhyāna-mudrā*. Ob diese fünfzehn Buddhas alle, wie With

meint, Dhyāni-Bhuddhas darstellen, erscheint mir sehr zweifelhaft; sollten wir hier nicht fünf Trinitätsreihen vor uns haben? Darüber im obersten Feld zwei langgestreckte Drachen mit verschlungenen Leibern und einander zugewandten Köpfen. Auf den Körpern rechts und links je ein Vogel, der nach dem Hinterkopf des Drachen pickt. Unterhalb der großen Mittelnische sehen wir ein Weihrauchgefäß, zu beiden Seiten davon einen Pavillon, in dem je eine Gestalt mit gebeugtem Kopf in betender Haltung auf einem Podium kniet. Hinter diesen Gestalten je ein stehender Diener, der eine Stange mit quastenverziertem Baldachin trägt. Über den Baldachinen je ein gehörntes Fabeltier. Die Inschriften in der Mitte beziehen sich auf die beiden knieenden Gestalten. — Hochinteressant ist auch die chinesische buddhistische Votiv-Stele aus Stein mit Resten von Bemalung aus dem Jahr 557 n. Chr. Sie enthält Reliefdarstellungen und Inschriften auf allen vier Seiten; besonders reich gestaltet ist die Vorderseite mit dem Buddha als Mittelpunkt. — Besondere Beachtung verdienen die Darstellungen der *Kuan-yin* mit dem Kinde (Tafel 63—71 b), der „buddhistischen Madonna“, wie man sie häufig genannt hat, obwohl diese Göttin in ihrem Ursprung mit der christlichen Maria nichts zu tun hat, sondern wahrscheinlich auf die indische *Hariti* zurückzuführen ist. Wahrhaft hoheitsvoll in Haltung und Ausdruck wirkt die *Kuan-yin* auf Tafel 66, 67. — Ein prachtvolles Stück ist der japanische gekrönte *Mahā-Vairocana* (*Dai-nichi Nyorai*) aus dem 17. Jahrh. mit der für diesen Dhyāni-Buddha charakteristischen Haltung der Hände (Tafel 82, 83). Es ist eine lackierte und vergoldete Holzschnitzerei, die Höhe der Figur beträgt 90, die Gesamthöhe 162 cm. Der Buddha sitzt auf dem Lotosthron vor dem für die japanischen Darstellungen charakteristischen großen Nimbus. Dieser Dhyāni-Buddha spielt in der sogen. Mantra-Schule (*Shingon-shū*) die Hauptrolle, aber auch in anderen Mahāyāna-Zweigen ist er wohlbekannt. In der nach den Himmelsrichtungen orientierten symbolischen Anordnung der Dhyāni-Buddhas nimmt er seinen Platz im Centrum ein. — Die Tafeln 90—93 bringen Darstellungen einer jinistischen Reliefstele (Alabaster, 11.—13. Jahrh.) aus Rājputāna. Die unter einem Baldachin stehende Mittelfigur mit herabhängenden Armen (der rechte Arm abgebrochen) stellt nach With den ersten der 24 Jinas *Vṛṣabhanātha* dar. Wie bei den Buddha-Bildnissen zeigt der Kopf den *Uṣṇīṣa*, die Ohrlappen sind verlängert und die Haarlocken erscheinen in der bekannten Form der Kuppen. Auf der Brust sieht man den Doppel-Vajra, der sich bisweilen auch bei Buddha-Darstellungen findet. — Das kleine stark abgegriffene Steinrelief aus Birma auf Tafel 103, das einen Reiter in königlichem Schmuck zeigt, dem ein Mann mit einem hohen Schirm in den Händen folgt, scheint mir eher eine Darstellung des nächtlichen Auszugs des Prinzen Siddhattha zu sein als die einer seiner Begegnungen im Park, wie With meint; doch möchte ich diese Bemerkung noch nicht als ein endgültiges Urteil aufgefaßt wissen. — Wenn ich meine kurze Besprechung, die ja im Hinblick auf den ihr zugewiesenen engen Raum kaum mehr als ein empfehlender Hinweis sein kann, hiermit be-

schließe, möchte ich nur noch bekennen, daß mir das Durchgehen des Withschen Tafelwerkes einen reinen Genuß und eine Fülle neuer Anregungen gebracht hat, wofür ich dem Herausgeber auch an dieser Stelle meinen Dank abstatten möchte. Karl Seidenstücker.

Indische Philosophie. Von Otto Strauß, a. o. Professor an der Universität Kiel. 286 Seiten. Verlag Ernst Reinhardt, München 1925. Preis brosch. Mk. 4.—.

Die vorliegende Darstellung der indischen Philosophie ist ein Bändchen der „Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen" und bildet innerhalb ihrer den zweiten Band der ersten Abteilung, welche „das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes" umfaßt. Strauß gliedert seine Arbeit in zwei Hauptteile: I. Anfänge und Entwicklungen (Kap. 1 bis 6), II. Systeme (Kap. 7 bis 10). In den einzelnen Kapiteln werden folgende Themen behandelt: 1. Die Hymnen des Ṛgveda, 2. die Brāhmaṇatexte, 3. die älteren Upaniṣaden, 4. jüngere Upaniṣaden, 5. der ältere Buddhismus, der Jinismus, 6. das Mahābhārata, 7. Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, 8. Sāṃkhya und Yoga, 9. der spätere Buddhismus, 10. Vedānta. Schlußbetrachtungen, ein bibliographischer Wegweiser, Anmerkungen und Register schließen die Arbeit ab.

Das Erscheinen dieses Buches ist sehr zu begrüßen, da eine knappe, dabei möglichst ausgiebige und übersichtliche Darstellung des schwierigen Gegenstandes in deutscher Sprache ein dringendes Bedürfnis war. Bei seiner Behandlung des älteren Buddhismus kann ich dem Verfasser nur beipflichten, wenn er sich (S. 88) gegen die Annahme „eines ursprünglich systematischen" Buddhismus, wie er uns in den Werken des Abhidhamma entgegentritt, ausspricht. So ist dieses Kapitel in recht besonnener Weise zweifach gegliedert worden, indem zuerst der Buddhismus in seiner ältesten uns erreichbaren Gestalt, sodann einige Züge des späteren systematischen Buddhismus an der Hand der Pāli-Texte besprochen werden. Auch darin scheint mir Strauß das Richtige zu trefffen, wenn er (S. 90) das Verhältnis des ältesten Buddhismus zu der Upaniṣad-Lehre folgendermaßen charakterisiert: „Hier handelt es sich darum, daß das Brahman vom Buddhismus aufgegeben wird, daß aber sein Korrelat, die Wertung aller Vergänglichkeit als leidvoll, aufs schärfste herausgearbeitet ist. Kann man auch von dem absoluten Sein nicht reden, so bleibt es doch stillschweigend das Ideal." Bei der Besprechung der Kausal-Formel (S. 94 ff.) lehnt Strauß die öfter ausgesprochene Vermutung, in der Formel stecke eine kosmologische Entwicklungsreihe, mit Recht ab; er bekennt sich ferner zu der heute besonders in Birma verbreiteten Erklärung, die, m. E. durchaus richtig, die Formel drei aufeinander folgende Existenzen umfassen läßt. „Die Bedeutung des Nirvāṇa-Begriffs im alten Buddhismus" sagt der Verfasser S. 98, „ist nun zunächst eine negative und muß es sein, denn Nirvāṇa ist ja die Losgelöstheit von allem Vergänglichen, d. h. Leidvollen. Aber deshalb ist es nicht eine absolute Negation" usw. Auch hierin wird man dem Ver-

fasser beipflichten können, weniger aber in dem folgenden Satz (S. 98): „Daß Nirvāṇa nicht das Nichts sein kann, ergibt sich allein schon daraus, daß, wie wir noch sehen werden, das Durchgehen durch den Bereich des Nichts eine die Erlösung vorbereitende Stufe der Meditation ist.“ Dieser Bereich des „Nichts“ oder besser der „Nichtirgendetwasheit“ ist durchaus keine „absolute Negation“, da hier immer noch das Subjekt, welches das „nicht irgend etwas ist da“ erlebt, vorhanden ist; Nirvāṇa könnte also trotzdem das absolute Nichts sein, wie Pischel will, wenn nicht andere durchschlagende Gründe diese Auffassung als unhaltbar erkennen ließen. Sehr lichtvoll sind die Ausführungen im 8. Kapitel über Sāṃkhya und Yoga. Bei der Behandlung des letzteren wäre vielleicht eine stärkere und in einzelnen Nachweisen sich erhärtende Betonung der ganz augenfälligen Parallelen zur buddhistischen *Adhicitta-Sikkhā* am Platze gewesen und im Anschluß daran eine Beantwortung der Frage, inwieweit hier Patañjali vom älteren Buddhismus abhängig ist; vergl. z. B. das 33. Sūtra des I. Teils. Im 9. Kapitel, in dem der spätere Buddhismus besprochen wird, werden die Grundgedanken der vier großen Schulen der *Sarvāstivādins* (oder *Vaibhāṣikas*), *Sautrāntikas*, *Yogācāras* (oder *Vijñānavādins*) und *Śūnyavādins* (oder *Mādhyamikavādins*) entwickelt, „deren Hauptunterscheidungsmerkmale nach dem Zeugnis der sie bekämpfenden brahmanischen Philosophenschulen auf erkenntnistheoretischem Gebiet liegt.“ Für sehr glücklich halte ich die Wiedergabe des schwierigen Terminus *dhammā* (*dharmāḥ*) durch „Gegebenheiten“. Überhaupt möchte ich die flüssige und leichtverständliche Darstellungsweise, über die der Verfasser verfügt, noch besonders loben und hervorheben, und man gewinnt aus dem Buche im Ganzen den Eindruck, daß Strauß auf dem Gebiete der indischen Philosophie ganz zu Hause ist. Daß ich an dieser Stelle lediglich auf die zum Buddhismus in näherer Beziehung stehenden Kapitel eingegangen bin, ergibt sich aus dem Charakter der Zeitschrift, für welche die vorstehende kurze Würdigung bestimmt ist. Jedem an indischer Philosophie Interessierten kann die Strauß'sche Arbeit bestens empfohlen werden.

Karl Seidenstücker.



Fern-Ost. Als Gäste Jungchinas. Mit 61 bunten und einfarbigen Abbildungen, einem Plane und einer Karte. Von Hans und Margarete Driesch. 314 Seiten. F. A. Brockhaus, Leipzig 1925. Preis Halbleinen Mk. 8.—.

„Fern-Ost“ ist keine eigentliche „Reisebeschreibung“ noch das „Reisetagebuch eines Philosophen“. Was der berühmte Leipziger Gelehrte und seine schaffensfreudige, feinsinnige Gattin in ihrem köstlichen Buche niedergelegt haben, sind die unmittelbaren Eindrücke von dem, was sie während ihres Aufenthaltes „wirklich gesehen, gehört oder geistig erlebten“. Ich muß bekennen, daß mich die Lektüre dieses Buches bis zur letzten Zeile gefesselt hat; schon der frische, lebendige Geist, der die Ausführungen durchweht, hält den Leser dauernd in Spannung. Frau Driesch zeigt

sich als eine scharfe Beobachterin, die mit klarem Blick das Wesentliche auch im Alltagsleben des chinesischen und japanischen Volkes erfaßt. Von größtem Reiz sind z. B. die von ihr geschriebenen Kapitel „Fünf Monate in Peking", „Chinesisches Theater", „Chinesische Wohnung, Polygamie, Squeeze", „Japan". Professor Drieschs Ausführungen legen Zeugnis ab von einer Großzügigkeit in der Auffassung, von einem Weitblick und einer tiefen Einfühlung in die östliche Psyche, die bewundernswert sind. Was aber in dem vorliegenden Buch besonders wohltuend berührt, ist die tiefwurzelnde, warme Pietät, mit welcher der Verfasser den alten Kulturen und Religionen des Ostens gegenübersteht und die man gerade in unserer Zeit in vielen Büchern so schmerzlich vermißt, sowie der versöhnliche Ton, der die die heutige Menschheit trennenden Zerklüftungen zu überbrücken sucht. Das Buch gibt dem Leser die Überzeugung, daß die Sympathie für deutsche Kultur und Wissenschaft im fernen Osten auch gegenwärtig noch lebendig und daß die Weltmission des Deutschtums noch nicht zu Ende ist. Um zu zeigen, mit welcher Zartheit und Pietät unser Verfasser über eine östliche Religion spricht, sei hier eine Rede wiedergegeben, die Driesch in einem buddhistischen Tempel in Peking anläßlich eines religiösen Festes gehalten hat:

„Lassen Sie mich meine Ansprache mit einigen persönlichen Bemerkungen und Erinnerungen beginnen:

Ich blicke ungefähr dreißig Jahre zurück, in meine Jugend. Da machte ich zwei große Reisen nach Indien, Birma und Ceylon und habe vieles vom Buddhismus gesehen. Ich sah ein blühendes buddhistisches Leben in Südceylon und in Birma; ich sah herrliche Werke altbuddhistischer Kunst in Anuradhapura und Indien. Aber Eines war es, das mir einen größeren Eindruck gemacht hat als alles andere und das mir immer unvergeßlich bleiben wird: mein Aufenthalt in Gayā. Weit weg von dem Getriebe der Dörfer oder Städte, steht dort, mitten in einem Wald von Palmyrapalmen, ein herrliches Gebäude, die Stätte bezeichnend, wo der heilige Mann sich der Beschaulichkeit hingab und seine große Erleuchtung empfing. Gayā wahrlich ist zwar nicht Buddhas Geburtsort, wohl aber des Buddhismus Geburtsort. Von Gayā aus begann sein Rad zu rollen, rollt es in unseren Tagen und wird es rollen in alle Zukunft.

Der Buddhismus erscheint mir als die philosophischste aller Religionen, und Sie wissen, wie sehr buddhistische Philosophie manche unserer großen deutschen Denker beeinflußt hat, vor allem Schopenhauer und Hartmann. Und der Buddhismus hat auch auf unseren großen Dichter und Komponisten Richard Wagner seinen Einfluß ausgeübt; weiß man doch, daß er den Sakyamuni zur Zentralperson eines neuen großen Werkes gemacht haben würde, hätte der Tod ihn nicht vorzeitig abgerufen. Sein „Parsifal" trägt ja schon stark buddhistische Züge.

Auch von meinen eigenen metaphysischen Überzeugungen kann ich sagen, daß sie sich mit buddhistischen Gedanken berühren. Das gilt zumal von dem Gedanken der Einheit alles Lebendigen: alles Leben ist Eines,

und alle Tiere und Pflanzen besitzen dieselbe Wesenheit wie der Mensch, nur in anderer Form. Eben deshalb soll das moralische Gefühl nicht im Menschen seine Grenze finden, sondern sich beziehen auf alle Kreatur.

Buddhismus und Christentum sind einander in vielem ähnlich, und es gibt wahrlich für beide keinen Grund zur gegenseitigen Feindschaft. Aber der Gedanke der Einheit alles Lebendigen tritt im Buddhismus besser hervor.

Lassen Sie mich noch ein paar Worte über den chinesischen Buddhismus im besonderen sagen.

Die Chinesen sind das toleranteste Volk der Welt, und so ist es denn gekommen, daß fünf Religionen in China ihre Vertreter haben, ohne daß es zu Zwistigkeiten oder gar Kampf zwischen ihnen kommt. Kann doch sogar ein und derselbe Mensch Glied mehrerer Religionsgemeinschaften sein.

Die Vereinigung des Buddhismus und des Konfuzianismus ist eine besonders glückliche. Der Buddhismus gibt seinen Anhängern eine tiefe Metaphysik und eine rein geistige, unirdische Ethik; Kung-fu-tse lehrt ihn, wie er sich während seines irdischen Lebens verhalten soll. Der Mönch freilich braucht das zweite nicht. Aber es ist nicht aller Menschen Bestimmung, Mönche oder Heilige zu sein; und für die übrigen sind die Lehren des Konfuzius eine große Stütze und Hilfe, ebenso wie bei uns in moralischen Dingen die Lehren Kants, die denen des großen Chinesen ja so ähnlich sind.



Die Vereinigung von Buddhismus und Konfuzianismus ist das, was China zusammenhält. Dank dieser Vereinigung geht, trotz aller politischen Wirren und Unruhen, das Leben seinen ruhigen Gang. Hoch steht fürwahr die allgemeine Moral des chinesischen Volkes, höher als die der unruhigen und streitsüchtigen Völker Europas. Und das ist die Wirkung der praktischen Morallehre Chinas, das heißt: des Kungfutse, und der chinesischen Metaphysik und ethischen Theorie, das heißt: des Buddhismus.

Hoffen wir, daß buddhistische Weisheit zu uns Westländern kommen möge. Wie sehr wünschen doch die Besten bei uns herauszukommen aus der Unruhe des Lebens. Ruhe brauchen wir und innere Sammlung. Das heißt in ganz kurzen Worten: WIR BRAUCHEN BUDDHISMUS".

Karl Seidenstücker.

Schmidt, Kurt. Einführung in den Buddhismus. Der Neue Geist-Verlag, Lpz. Mk. 3.60.

Schmidt will einen „zuverlässigen Gesamtüberblick" über den Buddhismus ermöglichen, keine Seite vernachlässigen, aber auch keine ungebührlich in den Vordergrund rücken und zugleich den Weg zu den Quellen, zu dem in der Pāli-Sprache überlieferten Wort des Buddha ebnen. Eine vorzügliche Absicht! Aber auf welch anderm Wege sie durchgeführt werden könnte als auf dem von Sch. offenbar abgelehnten der „historischen und philologischen Forschung (Oldenberg, Pischel)", ist mir völlig unklar. Gerade der Umstand, daß Sch. selbst es für nötig findet, seinem Buch als Anhang von 30 Seiten (!) eine Pāli-Grammatik beizugeben, zeigt doch,

daß er die Notwendigkit des Quellenstudiums irgendwie einsieht. Aber gerade dieser Anhang zeigt auch die Schwäche dieser Art „Forschung“. „Das Sanskrit ist eine schwere Sprache“, meint Kellner im Vorwort zu seiner Sāvitri-Ausgabe, und ich möchte hinzufügen: „Das Pāli ist in mancher Hinsicht noch schwerer, und wer nicht vom Sanskrit ausgehen kann, wird über eine Art Scheinkenntnis kaum je hinauskommen“. Solche Scheinkenntnis äußert sich dann gerne in „gelehrten“ Bemerkungen, wie sie Sch. über R. O. Frankes Einleitung zur Dīghanikāya-Übersetzung macht, die er kurz und bündig, ohne jede Begründung, „sehr anfechtbar“ nennt. Darüber kann auch die minutiöse Ausführung über die Aussprache indischer Wörter nicht hinwegtäuschen. Sch. sagt selbst, daß „sehr häufig die Wörter der einen Sprache sich in ihrer Bedeutung nicht voll mit denen einer andern decken,“ will aber doch „fremdsprachliche Fachausdrücke, die den Leser ermüden würden“, soviel als möglich vermeiden. An was für Leser wendet sich denn das Buch? Mit welcher Richtigkeit sagt dagegen O. Strauß in seiner Darstellung der „Indischen Philosophie“: „Trotzdem ich nirgends Kenntnis indischer Sprachen voraussetze, hielt ich doch den dauernden Hinweis und den vielfachen Gebrauch indischer Ausdrücke für notwendig. Die so vielfach belasteten Termini der europäischen Philosophie sollten nach Möglichkeit bei der Darstellung indischer Probleme vermieden werden, da sie erfahrungsgemäß beim Leser unangebrachte Assoziationen hervorbringen.“ — Die Einleitung betont das Wesen des Buddhismus als Weltreligion und macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Frage, ob der Buddhismus als Religion für das Abendland in Betracht komme, nur vom Wesen des Buddhismus aus, nicht nach seinen lokal und zeitlich bedingten Einzelgestaltungen gelöst werden könne. Sch. vergißt nur hinzuzufügen, daß auch der Pāli-Buddhismus nur das Bekenntnis einer ganz bestimmten Sekte, also wohl Wesentliches mit Unwesentlichem gemischt, darstellt. Und wie sollen wir die „ursprüngliche Lehre des Buddha“ anders finden, als auf dem Wege historisch-philologischer Methode? Daß Sch. dieser Methode freilich recht fern steht, zeigt sich nur zu deutlich. Ich will übrigens annehmen, daß es sich um einen Druckfehler handelt, wenn Sch. p. 2 als Leiter der Turfan-Expedition Grünwald statt Grünwedel nennt. — In dem Abschnitt „Das alte Indien“ wird das noch sehr umstrittene Problem der Seelenwanderungslehre mit spielender Eleganz gelöst. Die Rolle, die Prajāpati zugemessen wird, dürfte auch schwer zu belegen sein. Sāṃkhya heißt „Reflexion“. Was Oldenberg in den drei Kapiteln seiner Einleitung so glänzend ausführt, läßt sich ohne Zweifel in einen kurzen Auszug zusammenfassen, doch sollte die Richtigkeit nicht darunter leiden. Zur Heranziehung von Ausdrücken der Kantschen Terminologie dürfte der Hinweis auf das oben gegebene Zitat aus Strauß genügen. Die vier legendären Erscheinungen bei den Ausfahrten Buddhas bedeuten: „Alles Leben unter der Anschauungsform der Zeit betrachtet“. Was für ein Spiel mit Worten, wenn gesagt wird: „die Formel: Mit Unliebem verbunden, von Lieben getrennt sein k[illegible] als Veranschaulichung des Raumes“ gelten!

Genau so gezwungen wird dann der Begriff der Kausalität auf das Nichterlangen dessen, was man wünscht, basiert. Ohne Zweifel ist die Lehre Buddhas nicht reine Mystik, wie Sch. gegen Beckh sagt; aber ebenso irreführend ist es, sie gewaltsam in rationalistische Philosophie umsetzen zu wollen. Anderorts wieder finden wir öfters Schopenhauersches Gut. Überall zeigt sich der Drang, moderne philosophische Ideen in die Deutung buddhistischen Wesens hineinzutragen. Überall fällt die spielende Lösung der schwierigsten Probleme auf. Am auffälligsten ist dies vielleicht bei der Behandlung des paṭiccasamuppāda, der „wie alles in der Buddhalehre, unmittelbar von der Anschauung abgeleitet ist". — Es hat gar keinen Sinn, auf weitere Einzelheiten einzugehen. Für den ersten Anfänger, dem das Buch ja dienen will, ist es jedenfalls irreführend. A. Attenhofer.

Wesendonk, O. G. von, Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung. Hannover, Orient-Buchhandlung Lafaire. Mk. 10.—

Das Buch W.'s untersucht die Frage, ob in der iranischen Überlieferung die weitverbreitete Mythe von einem „Urmenschen" einerseits, anderseits eine Göttin „Seele" vorkomme. Mit Verwendung umfassendsten Materials, vorzüglicher Quellenkenntnis und vor allem vorsichtigster kritischer Methode ist das Werk gearbeitet. Ungemein erfreulich wirkt W.'s Ablehnung aller weitgehenden, nicht ganz sicher belegten Hypothesenbildung. Der Titel ist beinahe zu bescheiden gefaßt; denn außer dem in ihm Genannten fällt noch auf eine Fülle von Problemen Licht. Sind die Resultate wesentlich negativer Natur, vor allem in dem Punkt, daß die iranische Überlieferung eine Göttin „Psyche" nicht kennt, so ist des Positiven doch auch genug zu finden. Vor allem tritt immer wieder der diesseitige und diesseitsfreudige Charakter der Zarathustrischen Reform hervor, sowie der abstraktionsfreudige und reingeistige Zug der awestischen Religion, der freilich früh schon verdunkelt wurde. — Die „Vorbemerkungen" präzisieren das Ziel der Arbeit, „zu ermitteln, inwieweit die in der hellenistischen Welt weit verbreitete Auffassung von einem der göttlichen Welt angehörigen Wesen, das in die Materie verstrickt wird, sich in der altiranischen Überlieferung wiederfindet". Betont ist die Notwendigkeit der „Zurückhaltung bei der Behandlung der Frage des Ursprungs einzelner Auffassungen", „ob es sich um Übernahme aus dem iranischen Kreise oder nur um eine Analogie handelt". Schwierigkeiten liegen vor allem im Zustand der Überlieferung mit ihren sehr dürftigen Nachrichten, umsomehr als gegen Reitzenstein der Begriff „iranisch" von W. nicht unterschiedslos „für alle Erscheinungen verwandt wird, die auf iranischem Boden nachweisbar sind". In welcher Fülle das Thema behandelt ist, mag eine kurze Übersicht über die Inhaltsfolge zeigen. Platos Weltseele in ihren Beziehungen, vielmehr Nicht-Beziehungen zum Mazdaismus werden untersucht, dann die Ideen Philos mit den allfälligen Zusammenhängen. Es folgen die Stoiker mit Poseidonios von Apameia, die „buntscheckige Gesellschaft" der Neupythagoräer und Neuplatoniker (Numenios, Plotin), anschließend die Gnostiker

und der Manichäismus, dann die „rein orientalischen, vom Griechentum unberührten" Mandäer, deren Texte „unter allen Umständen als Quelle für iranische Verhältnisse ausscheiden". Endlich geht W. auf Iran ein, behandelt die „Göttlichen Gestalten", den „Urmenschen" und „Das Schicksal der Seele". In den „Ergebnissen" findet sich folgende Charakteristik Zarathustras: „Die Vereinigung der auf das Reale gerichteten Bestrebungen mit der Neigung zur Abstraktion und der Betonung des rein Geistigen bildet eines der interessantesten Probleme in der Psychologie Zarathustras. Ungleich andern Religionsstiftern hat er zu zeigen geglaubt, daß die stärkste Verfeinerung geistiger Begriffe nicht zur Abwendung von der Welt zu führen braucht. Ideales und Reales vertragen sich nach ihm sehr wohl miteinander". „Im awestischen Mazdaismus ist keine Spur der pessimistischen Weltanschauung zu finden, wie sie aus den Legenden vom Fall des Urmenschen oder der himmlischen Seele und ihrer Verknüpfung mit der Stofflichkeit spricht." Den Zweck seines Werkes betrachtet W. als erreicht, „wenn es gelungen ist, einige Klarheit über die ursprünglichen iranischen Vorstellungen vom Urmenschen und der Seele und ihre Unterschiede zu den Lehren einer späteren Epoche aufzudecken und so zu verhindern, daß künftig Anschauungen als iranisch gedeutet werden, die mit dem arischen und awestischen Iran nichts zu tun haben." — Das Buch, in dem eine gewaltige religiöse Welt sich auftut, wird jedem, der sich religionsgeschichtlich betätigt, unentbehrlich sein.

A. Attenhofer.

Schaeffer, Albrecht, Das Kleinod im Lotos. Die Buddha-Legende. Frei nach dem englischen „The Light of Asia" by Edwin Arnold. Insel-Verlag, Leipzig, geb. 4.50 Mk.

Wo versucht wird, sachgemäße Belehrung mit Dichtung zu verbinden, wird wohl immer das eine oder das andere leiden müssen. Hier lag die Schwäche von Arnolds Light of Asia, wenn Arnold überhaupt darauf Anspruch erhoben hätte, in erster Linie Dichter zu sein. Daß ihm aber der Zweck der Belehrung in erster Linie kam, sagt er selbst im Vorwort. Es bleibt natürlich jedem Dichter unbenommen, die Buddha-Legende zum Gegenstand seines Werkes zu machen. Schaeffer sagt nun auch, daß er sein Buch geschrieben „frei nach dem englischen The Light of Asia". Daß er höchst „frei" gearbeitet, zeigt sich sofort. Auch das braucht noch kein Tadel zu sein. Widerwärtig aber ist die Art, wie er mit dem sympatischen Wesen Arnolds umspringt. Ich selbst habe die „Leuchte Asiens" nie für ein Kunstwerk gehalten, wohl aber für ein Zeugnis der Liebe zu der großen Gestalt des Ostens. Und diese tiefe Liebe und Verehrung empfinde ich selbst noch durch die deutsche Übersetzung Wernickes hindurch. Das Nachwort, in dem Schaeffer seine „Nachdichtung" glaubt begründen oder erläutern oder künstlerisch rechtfertigen zu müssen, stößt schon ab durch die schöngeistige Vergleichswut, einen wunderlichen Eklektizismus, der heute in Parzival, morgen in Buddha, übermorgen in Taoismus, weiterhin wohl auch in christlicher Mystik und islamitischem Sufismus schwelgt, ohne

sich überhaupt etwas gründlich angesehen zu haben. Scharfe Gedanken oder tiefe Gefühle werden durch dunkle, oft gesuchte Worte ersetzt. So dürfte, um nur einen Ausdruck zu nennen, die „gotische Sehnsuchtsspirale in die Unendlichkeit" eher der Freude an vagem, sprachlichem Klingklang als seelischem Erleben entsprungen sein. In Schaeffers Werk haben wir nur ein neues Dokument jenes Kokettierens mit dem Orient, das die ernsthafte Arbeit scheut, dem wir so viele „Übersetzungen" danken, daß der Begriff Orientalist sich bald mit dem eines geistigen Hochstaplers decken wird. Es wäre doch an der Zeit, das Problem der „dichterischen Freiheit" wieder einmal aufzurollen. — Daß Schaeffers Buch sich flüssiger liest als das Arnolds oder als die Übersetzung Werneckes, wird niemand bestreiten; aber im Gegensatz zu diesen beiden ist es für das Verständnis des Buddhismus wertlos, sogar irreführend, was schon allein die Auffassung des tiefen Nirvanabegriffes als eines „Nichtseins" zeigt. A. Attenhofer.

Oskar von Niedermayer, Afganistan. Bearb. von O. v. Niedermayer u. Ernst Diez. Leipzig, Hiersemann. 1924. XVI, 70 S., 246 Abbild. und 9 Skizzen.

Der kluge und geschulte Blick für die Bedürfnisse der Wissenschaft, der den Hiersemann'schen Verlag zu Namen und Erfolg geführt hat, ist ihm zugleich ein Schutzpanzer gewesen, um den Lockungen der Bilderbücher-Orgien zu widerstehen, denen in den letzten Jahren nur zu viele Verlagsfirmen willig nachgeben. So empfängt man auch von dem vorliegenden Werke den Eindruck, daß den reich bemessenen, auch technisch glänzend gelungenen Abbildungen gegenüber das Bestreben obwaltet, die Texterklärung wenn auch nicht erschöpfend zu gestalten, so doch wenigstens in ihren Grundzügen festzulegen und späterer ergänzender Ausarbeitung die Wege zu ebnen.

Der textliche Teil fußt auf den Aufzeichnungen, die der schon durch frühere beschwerliche Asienreisen bekannte Offizier in den Kriegsjahren 1916/17 auf einer wagemutigen militär-politischen Expedition gemacht hat. Dem Verfasser kommt darauf an, seinen Lesern ein Bild des heutigen, wegen seiner politischen und geographischen Abgeschlossenheit so wenig bekannten Afghanistan¹) zu geben, wie es sich seinem durch lange Erfahrungen geschärften Auge darstellte. Die meisten Bilder sind eigene Aufnahmen N.'s; ein Teil wurde nach seinem Weggange von dem Expeditionsteilnehmer Kurt Wagner aufgenommen, und eine Anzahl ethnographisch bedeutsamer Photographien stammt von E. Ribitschka, der sich aus russischer Kriegsgefangenschaft zu N.'s Truppe geflüchtet hatte. Die

¹) Es empfiehlt sich, die altgewohnte Schreibung beizubehalten. Die Beiziehung der ausgezeichneten kompendiösen Arbeit Wilh. Geigers im Grundriß der iranischen Philologie I, 2, p. 201 ff. hätte den Verf. wohl von seiner Neuerung abgehalten; die hier gegebenen Daten erweisen auch, daß der Name „Afghan" keineswegs neueren Ursprungs ist (v. Niedermayer p. 27), sondern auf mindestens neun Jahrhunderte zurückblickt.

Einleitung handelt über die staatliche Stellung Afghanistans, die erst im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts durch die Sorge Englands um seine durch das Vordringen Rußlands gefährdete indische Nordwestgrenze ihren jetzigen prägnanten Ausdruck erhielt. Ungeachtet aller Bemühungen und scheinbaren Erfolge in der Regelung der persischen und afghanischen Interessensphären zwischen Großbritannien und Rußland änderte sich an der Unzugänglichkeit Afghanistans für den Ausländer nichts. Nur etliche in die Dienste des Emirs gestellte Europäer waren in den letzten 30 bis 40 Jahren vorübergehend im Lande; der wissenschaftlichen Forschung waren also die Wege verschlossen.

Was N. von den Beweggründen für die Expedition und von der Durchführung des tollkühnen Unternehmens berichtet, erweckt gewiß die größte Bewunderung der Opferfähigkeit und der heldenhaften Bezwingung enormer Schwierigkeiten und Gefahren; aber die Abwägung zwischen Kraftaufwand und Erfolgsaussichten muß doch ein bitteres Gefühl hinterlassen. Zu Beginn des Jahres 1915 rückte die aus ungefähr 25 Deutschen und einer größeren Anzahl Arabern, Persern, Afghanen und Indern bestehende Expedition durch das westpersische Gebirgsland in die neutrale Zone Persiens ein, und dort wurden die rückwärtigen Verbindungen und Etappenpunkte geschaffen. Im Juli zog dann N. mit einer aus 140 Personen und 236 Tieren bestehenden Abteilung durch die mittelpersischen Wüsten der afghanischen Grenze zu, die — der Trupp war inzwischen schon stark reduziert — am 21. August erreichte. Zwei Tage nach ihrem Überschreiten wurde er in der ersten afghanischen Niederlassung von Abgesandten des Gouverneurs von Herat freundlich begrüßt; aber der Marsch nach Herat selbst und von dort nach der Residenzstadt Kabul heischte noch schwere Opfer unter den übermenschlich angestrengten Teilnehmern. Ein Schloß in der Nähe von Kabul war den Fremden als Wohnsitz vom Emir angewiesen worden; der Aufenthalt währte über sieben Monate. Über die politische Tätigkeit in dieser Zeit gibt der Bericht nur geringe Andeutungen; aber er läßt durchblicken, daß der Emir angesichts der isolierten und prekären Stellung der Truppe und der drohenden Haltung Englands und Rußlands vorsichtige Zurückhaltung übte. So erfolgte dann, hauptsächlich auch mit Rücksicht auf den in Persien zurückgebliebenen Expeditionsteil, Ende Mai 1916 der Rückzug. Unausgesetzt kämpfend und leidend schlug sich die in Einzelabteilungen aufgelöste Karawane durch die feindlichen Gebiete durch, und N. selbst findet sich schließlich als Bettler verkleidet zu den deutschen und türkischen Truppen zurück.

Daß bei solchen Strapazen überhaupt noch an wissenschaftliche Arbeit gedacht und sogar Sammlungen in die Heimat geschafft werden konnten, ist eine staunenswerte Leistung und erhöht die Stimmung, in der wir nunmehr die zahlreichen Bilder an uns vorüberziehen lassen. Sie führen uns Landschaften, Städtebilder, Baudenkmäler, Skulpturen und namentlich Volkstypen vor Augen; daneben stellt sich der etwas knapp bedachte Text, der mit der Schilderung der geographischen Grundlagen (das geologische Material hat Dr. Trinkler bearbeitet, der inzwischen das Land auch mit

eigenen Augen kennengelernt hat) und der armseligen Verkehrsverhältnisse beginnt. Zwar sind die großen Karawanenstraßen auch heute noch begangen, die schon im Altertum den Handelsverkehr zwischen Vorderasien, Indien und China vermittelten und die großen Umschlagplätze Herat, Balkh, Kabul und Kandahar berührten; für Wagen aber ist nur der im Flachlande gelegene Teil dieser Wege befahrbar; ein moderner Autoverkehr verbindet jetzt Kabul südwestlich mit Kandahar und östlich mit Peshawar, und der Emir bemüht sich, auch den durch Reiter, Läufer und Tragtiere vermittelten Postbetrieb zeitgemäß umzugestalten.

Die statistischen Angaben über die Bevölkerungszahl beruhen auf Schätzung. Auf Grund von Erhebungen bei der Wehrpflicht gibt die afghanische Regierung die Ziffer von 12 Millionen an, beinahe das Doppelte im Vergleich zu den Angaben europäischer Reisender, die auch N. für zu niedrig gegriffen ansieht. Ein Drittel sind Nomaden. Persien, Indien[1]) und Turkestan lieferten die Hauptelemente der durch die Bevölkerung verkörperten Mischtypen, die im einzelnen zu bestimmen nur geduldigen historischen und sprachlichen Untersuchungen gelingen kann. Mit den kampfgewohnten Grenzstämmen im Osten Afghanistans sind wir verhältnismäßig gut bekannt, weil sie mit der nordwestindischen Grenzprovinz in feindlichen Zusammenstößen wie im friedlichen Handel Fühlung behalten haben. Auf kriegerischen Ehrgeiz verzichtet haben die Tadschiken; sie widmen sich Handel, Gewerbe und Ackerbau. Eine ethnologisch ungeklärte Stellung nehmen die noch nicht lange zum Islam bekehrten Kafiri ein; was an Holzfiguren aus Kafiristan (Tafel 55) abgebildet ist, verlockt uns Fragen aufzuwerfen, die man leichter stellen als beantworten kann.

Die Volkstracht nähert sich bei den Männern im Osten der indischen; die Städter, besonders die Oberschichten, bevorzugen die persische. Zur Nationaltracht gehört der über langem Hemd und weitem Beinkleid getragene Schaffellmantel oder statt dessen ein Umschlagtuch. Den Kopf deckt, wie man das auch im Panjab sieht, eine kleine Mütze, um die der lange Turban gewunden ist. Die Frauen benutzen im wesentlichen ähnlich geschnittene Gewandung; in der Öffentlichkeit verhüllen sie sich mit einem Überwurf, der vor den Augen gitterförmig durchbrochen ist. Die Mohmand-Frauen, denen ich im Bazar von Peshawar begegnete, gingen unverhüllt und trugen Röcke mit Umschlagtüchern. Die dem rauhen Bergklima ausgesetzten Stämme wie die einen mongolischen Einschlag verratenden Hezāre bevorzugen Filz und Wolle; die Turkmenen und Usbeken erkennt man an ihren langen bunten Kleidern und hohen Lammfellmützen.

Die politische Hinneigung zur Türkei erklärt sich nicht zuletzt durch das Überwiegen der sunnitischen Richtung innerhalb des Islams, die auch die Staatsreligion bildet. Was die Regierungsform betrifft, so steht neben

[1]) Auf indischem Boden haben sich immer beträchtliche Teile des afghanischen Volkes heimisch gemacht; die politische Geschichte erklärt dies zur Genüge. Wie stark noch in unserer Zeit der Zuzug wächst, ist aus dem indischen Zensus ersichtlich, der für 1891 1,1 Millionen Afghanen (Pathan) angibt, für 1911 3,8 Millionen.

dem absoluten Herrscher ein Staatsrat und eine Volksvertretung; die unabhängigen Sämme haben eine eigene Verwaltung. Während des Weltkrieges hatte das Heer einen Bestand von 50 000 Mann, der nachher verdoppelt wurde, jetzt aber wieder vermindert ist.

Dankenswert sind die Mitteilungen über Behausung, Ernährung und Lebensweise von Stadt-, Land- und Nomadenvolk; die Bodenprodukte sind augenscheinlich ergiebiger, als man von dem rauhen Bergland erwarten würde. Die Industrie steckt in den ersten Anfängen, und der Handel bedarf der Einlenkung in die richtigen Bahnen. Vom Kunsthandwerk liefern, was wir durch mannigfache Proben schon annehmen durften, die Textilien und die Keramik erfreuliche Beweise.

Die Aufzeichnungen über die Baudenkmäler hat der Verfasser zur Ausarbeitung Ernst Diez, der früher mit ihm in Persien war, übergeben. Die Leser der vorliegenden Zeitschrift dürften ein besonderes Interesse an dem über den Buddhismus handelnden Abschnitt nehmen. Zur Datierung der Stūpa-Reste — sehr charakteristisch ist Abbild. 54 — erfahren wir nichts neues. Die Kolossal-Buddhafiguren bei Bāmiān werden dem 7. Jahrhundert zugewiesen; jedenfalls hat man sie von der Gandhāra-Epoche abzurücken und den chinesischen Felsskulpturen aus der Weï- und Tangzeit und den zentralasiatischen Höhlenarbeiten anzugliedern. Daß die Gandhāra-Kunst keine Stuckbekleidung und Bemalung kannte (p. 53), ist nach Le Coq, Buddh. Spätantike I, p. 12 ein sicheres Faktum.

Die Bāmiān-Denkmäler sind schon öfters beschrieben worden. Die m. W. jüngste Veröffentlichung durch Hayden in den Memoirs of the As. Soc. of Bengal II, Nr. 10 (19[illegible]) bringt eine kurze Beschreibung mit Photographien, die die Aufnahmen Niedermayers noch um ein Stück vermehren. Man tut gut, denselben Aufsatz[1]) für die Abbildungen 52—53 heranzuziehen, die wichtiger und merkwürdiger sind als die dreizeilige Erläuterung (p. 53) vermuten läßt. Worauf mag die von Niedermayer notierte Benennung Jaya Stambha = Siegessäule Bezug nehmen? Jedenfalls ermittelt uns Abb. 53 endlich eine zureichende Vorstellung von der zweiten Säule, die in der Literatur immer als Minār-i-Surkh neben der (öfter abgebildeten) Minār-i-Chakri Erwähnung fand.

Neue Ergebnisse sind also für die buddhistische Archäologie vorerst nicht zu buchen. Nach wie vor harren wir gespannt, was der Boden des alten Baktriens für die Geschichte der indischen Kunst noch enthüllen wird. Hoffentlich erhalten die grundlegenden Arbeiten, die Sir Aurel Stein im Dienste der indischen Regierung durchgeführt hat, nach dem Aufsehen erregenden Übereinkommen, das Afghanistan mit Frankreich abgeschlossen hat, durch neue Grabungen Fouchers, des besten Kenners des graecobuddhistischen Synkretismus, neue Unterlagen und Stützen.

L. Scherman.

[1]) Bald nach ihm ist Burgess' Neubearbeitung von Fergusson's bekannter 'History of Indian and Eastern architecture' erschienen; I, p. 61 sind die beiden Säulen besprochen.

BÜCHER-EINLAUF.

Besprechung dieser nachstehend aufgeführten Werke bleibt vorbehalten.

Ossendowski, Ferdinand, „In den Dschungeln der Wälder und Menschen“. Halblein. Mk. 6.—. Frankfurter Societätsdruckerei G. m. b. H. Abteilung Buchverlag Frankfurt.

Ossendowski, Ferdinand, „Tiere, Menschen und Götter“. 61.—70. Tausend. Brosch. Mk. 4.—, Halblein. Mk. 6.— Frankfurter Societätsdruckerei G. m. b. H. Abteilung Buchverlag Frankfurt.

Chinesische Novellen. Aus dem Urtext übertr. v. Hans Rudelsberger. Mit Abbild. Kunstverlag Anton Schroll & Co., in Wien. ½Leinen Mk. 6.—.

Was Li-Pao-Ting erzählt. Chinesische Sagen und Märchen. Deutsch erzählt v. S. Förster-Streffleur. Preis geb. Mk. 5.—. Kunstverlag Anton Schroll & Co., Wien.

Much, Hans, „Akbar der Schatten Gottes auf Erden“. Einhorn-Verlag, Dachau. brosch Mk. 5—, Lein. Mk. 7.50.

S. von der Trenck, „Leuchter um die Sonne.“ Eine Lebensdichtung in einer und zwölf Gestalten. Geb. Mk. 5.—. F. A. Perthes A.-G., Gotha.

„Die Reden Gotamo Buddhos aus der Sammlung der Bruchstücke (Suttanipato) des Pali Kanons.“ Übersetzt von Karl Eugen **Neumann.** 2. Auflage. Geb. Mk. 7.—. Ganzlein. Mk. 8.—. R. Riper &Co., München.

Graf Gobineau, „Asiatische Novellen“. 2. Auflage. Mit Abbild. Halblein. Mk. 5.50. Kunstverlag Anton Schroll & Co., Wien.

Jasink, B., „La Mistica del Buddhismo“. Torino, Fratelli Bocca, Editori 1925.

Hoenig, A., „Das Formproblem des Borobudur“. Mit 10 Abbild. Verlag Deutsche Buchhandlung C. Winckler, Batavia.

Der Piperbote. 4. Heft, Winter 1924. Mit Abbild. R. Piper & Co., München.

Von der Prinzessin Dordsche. Ein buddhistisches Märchen aus Tibet. Herausgegeben von **Emanuel bin Gorion.** Morgenland-Verlag. Berlin-Friedenau. Mk. 1.—.

Sadhu Sundar Singh, „Das Suchen nach Gott“. Gedanken über Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum. Übersetzt und erläutert von Friedrich Heiler. Kart. Mk. 2.—. Verlag Ernst Reinhardt, München.

Mahatma Gandhi, „Jung Indien“. Aufsätze aus den Jahren 1919 bis 1922. Auswahl von Romain Rolland und Madeleine Rolland. Einleitung von John Haynes Holmes. 1924. Rotapfel-Verlag, Erlenbach, Zürich, München und Leipzig. brosch Mk. 7.—, geb. Mk. 8.50.

WELTSCHAU 1924—25

Rückblick auf das verflossene Jahr,
zusammengestellt von Ludwig Ankenbrand, Stuttgart.

I. Akademische Nachrichten und Tagungen. Ausländer in Deutschland, Vorträge.

In München fand vom 1.—4. Oktober der **Deutsche Orientalistentag** statt, der sich einer ganz außerordentlichen Beteiligung aus nah und fern zu erfreuen hatte und über den einheimische, wie auswärtige Zeitungen ausführliche Berichte, meist aus berufener Feder, brachten. Am Mittwoch, den 1. Oktober, wurde der Kongreß mit einer Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in der kleinen Aula der Universität eröffnet, wobei Exc. Rosen die Begrüßungsansprache hielt und die Herren Francke, Dr. Prinz und Dr. Lüdtke ihre Berichte erstatteten. Als nächster Tagungsort für 1926 wurde Hamburg gewählt. Der eigentliche Begrüßungsabend vereinigte die meisten Teilnehmer im Künstlerhaus. Auch Kronprinz Rupprecht, der ja selbst den Orient bereist und im Lauf der letzten Jahre einige Werke über diese Reisen veröffentlicht hatte, war erschienen.

Auf der am nächsten Tag beginnenden Allgemeinen Tagung erwähnte der bayrische Kultusminister Dr. Matt u. a., daß zu den bereits bestehenden orientalistischen Lehrstühlen der Münchener Universität demnächst ein solcher für Sinologie kommen solle.

Am Nachmittag des 2. Oktober setzten die Beratungen, Vorträge und Arbeiten der einzelnen Sektionen in besonderen Sektionssitzungen ein. Indien, Iran und Ostasien bildeten gemeinsam die 3. Sektion. Diese Sitzungen, die durchwegs wissenschaftlichen Charakter trugen, dauerten bis einschließlich Samstag. Von allgemeinem Interesse war besonders ein Vortrag Oswald Spenglers in der 4. Sektion. Er machte darin den Vorschlag zur Bearbeitung eines neuen Atlas antiquus nach dem heutigen Stande der Wissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte.

Am Freitag, 3. Oktober sprach Prof. v. Le Coq, Berlin, über „Mittelasien als Kulturvermittler" im alten Rathaussaal, ausführlich Grünwedels und seine eigenen Forschungen in Ostturkestan in den Jahren 1902 bis 1914 unter Vorführung zahlreicher Lichtbilder schildernd. Alles in allem, brachte der Deutsche Orientalistentag diesmal weniger einseitig die Behandlung sprachlicher Probleme — vielmehr waren religions-, kunst- und literaturgeschichtliche Fragen stark in den Vordergrund gerückt worden. — —

Universitätsprofessor Aufhauser ist ohne Unfall wieder von seiner Studienreise nach Süd- und Ostasien zurückgekehrt und hält, außer seinen akademischen Vorlesungen, auch Einzel- und Reihenvorträge über die

großen Kulturreligionen des fernen Ostens an der Münchener Volkshochschule.

Von den in Deutschland studierenden Ausländern darf man die Zahl der Inder rund auf 1000 (einschließlich der Afghanen, Perser und Hinterindier), der Ostasiaten (Japaner, Chinesen und Koreaner) auf 3000 schätzen. Davon dürften sich wohl die Hälfte als Buddhisten bezeichnen, während sich der Rest auf Islam, Hinduismus, Shinto und andere Religionen verteilt. —

Dr. Richard Wilhelm, der bekannte Sinologe, beauftr. Dozent d. philos. Fakultät der Universität Frankfurt, wurde zum Honorarprofessor der Hochschule ernannt. —

II. Museen und Ausstellungen.

An den Deutschen Orientalistentag schloß sich eine **Sonderausstellung orientalischer Handschriften** in der **Münchener Staatsbibliothek**, zusammengestellt von Geh. Rat **Schnorr von Carolsfeld**, an, sowie eine solche **Asiatischer Monumentalkunst** im Studiengebäude des **Nationalmuseums**. Nach Schluß der Sektionssitzungen fand am Nachmittag des 4. Oktober eine gemeinsame Führung der Kongreßteilnehmer durch die orientalische Schriftenausstellung statt. Unter den dort ausgestellten, wertvollen indischen Handschriften verdient besonders eine Mahabharata-Handschrift auf Rollen mit prächtigen Miniaturen genannt zu werden. — Vom Völkerkunde-Museum aus wurde die zweite Ausstellung im Studiengebäude des Nationalmuseums an der Prinzregentenstraße veranstaltet, die den ganzen Oktober über dauerte und die hauptsächlich gute buddhistische Plastik zeigte. Prof. Scherman, dem verdienstvollen Leiter des Museums, und seinem tüchtigen Helfer Dr. Karl Berger, war es gelungen, aus den Sammlungen des Völkerkundemuseums, des Nationalmuseums, der Staatsbibliothek und des Residenzmuseums, sowie durch das Entgegenkommen interessierter privater Kreise, besonders auch des Kronprinzen Rupprecht, ein Ganzes zu gestalten, das eine Übersicht asiatischen Kunstschaffens ermöglichte und gerade auf dem Gebiete buddhistischer Kunst Prachtvolles zeigte. Im ersten Saal kamen hauptsächlich indische, birmanische, siamesische und indomalayische Werke zur Aufstellung. Der zweite Saal barg Schätze der Kunst des Islam, während der dritte uns das Kunstschaffen Japans und Chinas im Lauf der Jahrhunderte in ausgezeichneten Beispielen zeigte. Nach Beendigung der Umbauarbeiten im alten Nationalmuseum wird nunmehr mit der Neuaufstellung der Sammlungen des Münchener Völkerkundemuseums begonnen — ein langgehegter Wunsch weiter Kreise wird damit verwirklicht, zumal in Aussicht steht, daß die Aufstellung nach Prof. Schermans Prinzipien vor sich geht, d. h. die zur Ausstellung gelangende Kunst der Völker wird jeweils mit den eigentlich ethnographischen Gruppen zu einer vollkommenen Einheit verschmolzen werden. So wird nicht mehr

ein Nebeneinander in trockener Systematik aufgestellter Gebrauchsgegenstände gezeigt werden, sondern der Beschauer wird ein Gesamtbild der Kultur und völkischen Eigenart in sich aufnehmen können. Wenn erst all die Gegenstände, die heute z. Teil in unzugänglichen Depots verborgen sind, aufgestellt werden können, so wird München eine der schönsten völkerkundlichen Sammlungen besitzen, insbesondere auch auf dem Gebiete buddhistischer Kunst, wovon die Oktoberausstellung bereits einen guten Vorgeschmack gegeben hat.

Im **Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde zu Köln** werden die Räumungsarbeiten noch fortgesetzt — doch ist seit Anfang Oktober die Aufstellung der indischen und indonesischen Sammlungen beendigt. Eine reichliche Vermehrung ist besonders bei der indonesischen Sammlung zu bemerken. —

In **Berlin** erfährt **das Museum für Völkerkunde** eine völlige Neuordnung und es dürfte wohl noch ein Jahr vergehen, bis es wieder eröffnet werden kann. Dr. Schachtzabel, der von der Regierung mit der Umräumung beauftragte Kommissar, will das gesamte Material, das nur rein wissenschaftlichen Zwecken dient, aussondern und nach Dahlem überführen lassen, wenngleich das dortige Museum ursprünglich nur als Aufstellungsraum für die Ostasiensammlung gedacht war. Im Berliner Museum soll nur das bleiben, was die Allgemeinheit interessiert: eine Schausammlung, die, entsprechend aufgestellt, ein großartiges, völkerkundliches Gemälde der gesamten Erde darstellen soll. Das Erdgeschoß soll eine Sammlung religiöser Kunst und Kultur aufnehmen, größtenteils **ostasiatischen Ursprungs.** Eine besondere Spitzbogennische wird den **großen Buddha** aufnehmen, der jetzt im Atrium steht. Ihn sollen dann die **Turfanfresken** umgeben, die Professor v. Le Coq mitgebracht hat. Im ersten Stock werden wir Niederländisch Indien finden, während im dritten Stockwerk die ostasiatische Ethnologie Aufnahme finden soll.

Im früheren Kunstgewerbemuseum wurde am 8. Oktober die **Abteilung für ostasiatische Kunst** eröffnet, die bekanntlich erst 1906 begonnen wurde, aber reichlich gutes Material, u. a. zahlreiche Stiftungen von Gustav Jacoby († 1921), Marie Meyer-Freiburg und Professor Grosse, aufzuweisen hat. Freunde des Orients wird es auch freuen, zu vernehmen, daß um dieselbe Zeit der neugeschaffene **orientalische Lesesaal** der Preußischen Staatsbibliothek zur öffentlichen Benutzung freigegeben werden konnte. Mit dem Reichtum der Staatsbibliothek an orientalischen Manuskripten kann sich kaum eine zweite Bücherei Deutschlands messen — aber bisher konnten sie der Allgemeinheit nicht im gewünschten Maße zugänglich gemacht werden. Erst als mit Zustimmung des Kultusministeriums 1918 eine gesonderte Orientabteilung geschaffen wurde, war dafür die Möglichkeit gegeben — in 6 Jahren wurde diese schwierige Arbeit, um die sich besonders der Abteilungsleiter Prof. Dr. Gotthold Weil verdient gemacht hat, geleistet. Der Lesesaal bietet Raum für viele Besucher — die wichtigsten orientalischen Blätter (aus und über den Orient), die

Fachkataloge und eine Standbibliothek von rund 2000 Bänden sind leicht zugänglich gemacht. —

III. Zeitungs- und Zeitschriftenschau.

a) Zeitungs-Aufsätze.

Winkler, Leopold, Universitätsprofessor, **Trommelgottesdienst** in „Berliner Tageblatt" vom 25. Dezember 1924. Der Aufsatz schildert das Trommelfest in einem Tempel in der Nähe von Tokio zu Ehren des heiligen Nitschiren, der im 13. Jahrhundert die sog. buddhistische Nitschirensekte gründete. Der Sterbetag Nitschirens fällt auf unseren 12. Oktober — an diesem Tag finden zahlreiche Prozessionen unter ungeheurem Lärm statt, bei dem besonders kleine Trommeln eine Rolle spielen — daher auch „Trommelfest". —

Doodenfeesten in China en Japan in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 14. Okt. 1924. In dem Artikel werden die buddhistischen Totenfeste Chinas und Japans nach einem Vortrag Dr. Ph. I. van Ronkel's in der Akademie der Wissenschaften in Amsterdam dargestellt.

Müller, Heinrich, Ingenieur, **Von ostasiatischer Kultur** in „Augsburger Postzeitung", Augsburg, vom 17. Oktober 1924.

Benares, das indische Rom in „Berliner Börsen-Zeitung" vom 18. Oktober 1924.

Buddhistisches in „Baltische Presse", Danzig, vom 16. Oktober 1924. Schildert hauptsächlich die Askese in den Lamaklöstern Tibets und der Mongolei.

Friedmann, Dr. Käthe, **Buddhismus und Christentum,** in „Augsburger Postzeitung", Augsburg, vom 24. Oktober 1924 (Sonntagsbeilage).

Fanta, Theodor, **Râja Yoga** in „Berliner Tageblatt" vom 27. Sept. 1924 (Nr. 461).

Der chinesische Götterhimmel in „Oberschles. Anzeiger", Ratibor, vom 17. Sept. 1924. Bespricht auch die sog. buddhist. Götter Chinas. —

Wirth, Dr. A., **Bürgerkrieg in China** in „München-Augsburger Abendzeitung", München, vom 18. Sept. 1924; zieht auch den Dalai Lama und Tibet in den Kreis der polit. Betrachtung. —

Müller, Martha, **Das japanische Volkslied,** in „Deutsche Tageszeitung" (Abendausgabe), Berlin, vom 4. Sept. 1924.

Eucken, Rudolf, **Europa und Asien,** in „Deutsche Tageszeitung", Berlin, vom 9. August 1924.

Salzmann, Erich von, **Streitende Götter,** in „Vossische Zeitung", Berlin, vom 8. August 1924. Schildert die Reibereien zwischen dem Taschi Lama und dem Dalai Lama in Tibet und zwischen den geistlichen und weltlichen Machthabern im chinesisch-russischen Grenzgebiet Asiens.

Kastengeist, in „Der Bund", Bern, vom 3. August 1924 (Gandhi und die Kaste in Indien). —

Buddhistische Priester und Aerzte, in „Weserzeitung", Bremen, vom 19. Sept. 1924. Bespricht die Ausbildung der Lamas auf den Hoch-

schulen Lhasa, Kaldan und Kumbum, besonders in letztgenanntem Kloster, das zwischen 4000 und 7000 Mönche ständig in seinen Mauern bergen soll. —

Ossendowski, Prof. Ant. Ferd., **Vor dem Antlitz Buddhas** (vor der Daibutsustatue in Kamakura); deutsch von Ada Propper, in „Die Einkehr", Unterh.-Beil. d. „Münchn. Neuest. Nachrichten" vom 31. August 1924.

Glasenapp, Dr. Helmuth von, **Der „lebende Buddha" von Urga,** in „Vossische Zeitung" vom 8. Juni 1924. In gleichem Wortlaut im „Volksblatt", Cassel, vom 14. Juni 1924 und „Allg. Ztg.", München vom 22. Juni 1924.

Ehrenstein, Albert, **Die Reden Gotamo Buddhas** in „Nationalzeitung", Berlin, vom 9. Juli 1924.

Winkler, Dr. Leopold, **Religionsfest in Japan: Der Geburtstag Buddhas** in „Berliner Tageblatt" vom 8. Juni 1924. Beschreibt die auf den 8. April fallende Geburtstagsfeier Buddhas in Gestalt des „Blumenfestes" im Kannontempel in Aasakusa, wobei auch einige Universitätsprofessoren über Buddha und den Buddhismus sprachen und die „in weiße, togaähnliche Gewänder gehüllten Priester mit kahlgeschorenen Häuptern" Predigten hielten.

Schmidt-Ernsthausen, O., **Das Ende eines Lamapriesters,** in „Deutsche Allgem. Ztg." vom 3. Juli 1924. Schildert den Märtyrertod des Lama Sengchen Dorjechan, der den Pilgern des von ihm gegründeten Klosters Ghumphal auf der indischen Seite der tibetanischen Grenze von dem 80jährigen Abt Serab Gyamtso erzählt wird.

Oehlke, Dr. Waldemar, **Auf Buddhas Pfaden** in „Berliner Lokal-Anzeiger" vom 29. Sept. 1924, schildert buddhistische Tempel in Chinas Bergen, besonders den Tempel in Tan-Che-Dse, in dem der Verfasser, zusammen mit einer chinesischen Familie, Einkehr hielt.

Oehlke, Prof. Dr. Waldemar, **Das neue China,** in „Frankfurter Oder-Zeitung", Frankfurt a. O., vom 21. Okt. 1924.

Oehlke, Dr. Waldemar, **Chinesische Pädagogik,** in „Hannoverscher Kurier" vom 3. Oktober 1924.

Migeon, Gaston, **La Mission archéologique française en Afghanistan de M. M. A. Foucher, A. Godard, J. Hackin** in „Journal des débats", Paris, vom 3. April 1924. Guter Artikel über die neuen französischen Ausgrabungen in Afghanistan, mit Karte, die den Weg der Expedition zeigt. —

Schlagintweit, Max, **Mount Everest,** in „Münchener Neueste Nachrichten" vom 27. August 1924.

Hofmiller, Josef, **„Das Lebenswerk Karl Eugen Neumanns"** in „Mannheimer Tageblatt" vom 20. Sept. 1924.

In Tagore's School; De vrijheid als leidend beginsel; in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 12. Juli 1924.

Schebesta, P., S. W. D., **Im Lande der Sonnenkönige** (Siam) in „Germania", Berlin, vom 6. Nov. 1924. Zeigt den Kampf des alten bud-

dhistischen Siam gegen das Eindringen des Europäertums mit all seinen guten und schlechten Seiten, nachdem kurz die Bahnfahrt von Penang bis Bangkok (rund 1300 km) geschildert wurde. —

Staegli, W., **Spaziergänge in Indien** in „Berliner Tageblatt", Morgen-Ausgabe., vom 26. Okt. 1924.

Nobel, Privatdozent Dr. J., **Die buddhistische Ueberlieferung**, in „Berliner Tageblatt", Morgenausg., vom 24. Okt. 1924.

Majumdar, Jasodakumar, **Ist Indien zivilisiert?**, in „Darmstädter Tageblatt" vom 25. Okt. 1924.

Weise, E., **Indien und Deutschland**, in „Rhein- und Ruhrzeitung", Duisburg, vom 28. Sept. 1924. —

Lijkverbranding op Bali. Vom indisch. Korrespond. ds. Blattes, in „De Telegraaf" vom 28. Sept. 1924.

Jung-China und die Religion in „Regensburger Anzeiger", Regensburg, vom 30. Sept. 1924.

Wauriek, Bernhard, **Auf der Suche nach dem neuen „Lebenden Buddha"** in „Berliner Tageblatt" vom 14. Sept. 1924. Schildert aus eigener Anschauung heraus den Tod des Bogdo-Gegen, des sog. „Lebenden Buddha" in Urga, und das Ende der weltlichen Herrschaft der mongolischen Kirchenfürsten, wie den Übergang der nördlichen Mongolei in eine Sowjetrepublik. Die 23 Wiedergeburten des Buddhaschülers, wie andere Ideen und Glaubenssätze der lamaistischen Kirche Tibets und der Mongolei werden erzählt und erklärt. —

Türk, Dr. W. T., **Die Lehre von der Seelenwanderung** in „Berliner Volkszeitung" vom 5. Sept. 1924.

Kaiser, Georg v., **Vom lebenden Buddha**, in „Frankfurter Zeitung" vom 26. Juli 1924. —

Gleichen-Rußwurm, Alexander von, **Indische Fragen**, in „Spandauer Zeitung" vom 23. Juli 1924.

Türk, Dr. W. T., **Die Lehre des Buddha** in „Berliner Volkszeitung" vom 2. August 1924.

Aufhauser, Universitätsprofessor Dr., München, **„Die religiöse Lage auf Ceylon"** in „Germania", Berlin, vom 3. August 1924. Aufhauser schreibt, daß auf 3 Millionen Singhalesen ungefähr 8000 buddhistische Mönche träfen, die sich bei der Bevölkerung großer Beliebtheit und hohen Ansehens erfreuten. Wenn er aber sagt, daß sie „am frühen Morgen mit ihrer Bettelschale vor den Häusern ihre Lieder singen", so hat er das doch wohl nur gehört, nicht aber bei seinem kurzen Aufenthalt selbst beobachtet, denn der Mönch verweilt nur einige Sekunden stumm vor jedem Hause und geht dann, ohne zu sprechen, ob er Speise erhalten hat oder nicht, weiter. Ich habe es nie anders gesehen auf Ceylon. Es ist erfreulich, wenn Aufhauser sagt, daß die Buddhisten sich im allgemeinen streng an die Vorschriften ihrer Religion halten — dies Urteil wird auch nicht durch die Einschränkung abgeschwächt, daß der Buddhist das Gebot, kein Tier zu töten, so streng beachte, daß sich „selbst Malaria-Moskitos und Pestratten

seines Schutzes erfreuen." Die christliche Mission habe es heute schwer, unter den Buddhisten zu arbeiten, zumal die Buddhisten gute, höhere Schulen besäßen und auch Europäer das gelbe Mönchsgewand auf Ceylon genommen hätten. Leider seien auch die Tausende von europäischen Reisenden, Geschäftsleuten, Seemännern usw., welche alljährlich vom Westen kämen, vielfach alles andere, denn Schrittmacher der christlichen Mission. Aufhauser schließt seinen Aufsatz mit den Worten: „Wer einmal längere Zeit im Osten geweilt hat, kann jenes Wort eines Missionars verstehen: „Am fruchtbarsten ist unsere Arbeit an Orten, die nie eines Europäers Fuß betritt, oder wo sie sich wenigstens nicht dauernd niederlassen." Dies gilt um so mehr, wenn noch dazu manche Europäer als begeisterte Freunde der buddhistischen Buchweisheit und Philosophie auftreten und dadurch Propaganda für den Buddhismus in Fernasien wie im Westen treiben, vielfach freilich ohne Kenntnis des wirklichen praktischen Buddhismus." —

Abs, P. Jos., Beuel a. Rh., **Christliche Strömungen und Gegenströmungen in Indien während des letzten Jahrhunderts**, in „Kölnische Volkszeitung" vom 14. Sept. 1914. —

Urbanitzky, Grete, Wien, **Der indische Messias**, in „Chemnitzer Tagblatt" vom 2. Juli 1924.

Walter, Paul, Ein indisches Totenfest, in „Deutsche Allgem. Ztg.", Berlin, vom 23. Nov. 1924.

Schmidlin, Prof. Dr., Münster, **Wie unsere Missionsschulprojekte für China scheiterten**, in „Münsterischer Anzeiger" vom 20. Nov. 1924.

Müller, Heinrich, Ingenieur, **Buddhistische Architektur auf Java**, in „Germania", Berlin, vom 24. Nov. 1924. Müller bespricht hier auch die buddhistische Beeinflussung der Hindubauwerke auf Bali. Er schreibt u. a., daß bei einem Erdbeben 1917 zahlreiche Tempel zerstört worden wären, daß sie aber gegenwärtig wieder schöner erstünden, als sie gewesen wären. „Die Baukunst", sagt Müller, „liegt dem Volke derart im Blute, daß die Baukünstler stets ohne Pläne und Entwürfe arbeiten. Alle Bauwerke, selbst die größten, werden nur nach vorheriger eingehender mündlicher Besprechung errichtet."

Japanische Totenfeste in „Schlesische Zeitung" vom 22. Nov. 1924.

Salzmann, Erich von, **Chinas Renaissance**, in „Kölnische Zeitung", Köln a. Rh., vom 24. Nov. 24.

Eine Hochburg des Buddhismus (Nepal) in „Der Tag" (Nachtausgabe) vom 26. Nov. 24.

Hedin, Sven, Stockholm, **Die buddhistische Spätantike** (Ergebnisse der deutschen Turfan-Expedition) in „Deutsche Allgem. Ztg." vom 20. Nov. 1924.

Knöller, Dr. Fritz, **Asiatische Kunst**, in „Bayrischer Kurier", München, vom 24. Nov. 24. —

Esebeck, Hanns Gert Freiherr von, **Der indische Freiheitskampf**, in „Altpreußisches Wochenblatt", Königsberg i. Pr., vom 10. Septbr. 1924. —

Schweitzer, Georg, **Chrysantemumfest** (Japanische Erinnerungen) in „Deutsche Allg. Ztg." vom 16. Nov. 1924. —

Staegli, W., Kalkutta und die Tempel von Orissa, in „Berliner Tageblatt" vom 21. Dezember 1924. —

Lijkverbranding in Siam in „De Telegraaf", Amsterdam, vom 10. Dezember 1924.

Worrey, Francis, **Rabindranath Tagore et les Chinois,** im „Journal des Debats" vom 24. Juli 1924. —

Stutterheim, Dr. Kurt von, **Die Unruhen in Indien,** in „Berliner Tageblatt" vom 11. Sept. 1924. —

Lambertz, Hans, **Die Göttin** (Kwannon von Tojohaschi),in „Berliner Tageblat" vom 8. Sept. 1924.

Tiaden, Heinrich, **Europa und der Buddhismus,** in „Germania" vom 13. August 1924. —

Kappstein, Theodor, **Der heilige Franz in Indien,** in „Münchener Allg. Ztg." vom 25. Dez. 1924. —

Eine Liebesnacht in den Tempeln von Benares. in „Münchener Allg. Ztg." vom 30. Okt. 1924.

Knuth, E., **Das Tal zum „Goldenen Wagen",** ein Ausflug ins unbekannte China, in d. ill. Beilage z. „Leipziger Neuest. Nachrichten" vom 15. Dez. 1924.

Erkes, Eduard, **Sturm über Asien** in „Leipziger Volkszeitung" vom 16., 17. und 18. Juni 1924. Ausgehend von der politischen Tätigkeit des Lama Zerempil, die Filchner in seinem Werk „Sturm über Asien" in feuilletonistischer Art schildert, versucht Erkes, die Zusammenhänge des Kommunismus mit dem nördlichen Buddhismus darzulegen und glaubt geradezu, die kommunistische Einstellung wenigstens des mongolischen Lamaismus als ausgemachte Sache hinstellen zu können. Der Buddhismus freilich, den er schildert (im 4. Teil seiner Arbeit), „die atheistische Vernunftreligion, die grobe Denkfehler, wie die Annahme eines Gottes, einer Seele und ähnlicher Vorstellungen prälogischen Denkens, die andere Religionen für den weiter Denkenden unannehmbar machen, vermeidet", sieht nicht so ganz mongolisch aus, zeigt vielmehr für den Kenner ein mehr „südliches" Gepräge. Auch die Perspektive, die er uns, gleich Sternthal eröffnet, daß „das Oberhaupt der buddhistischen Kirche dann das geistige Haupt des vorwärtsstrebenden Asiens gegen die vom römischen Papst geführte europäische Reaktion werden könnte," erscheint uns doch etwas zu gewagt. —

Hedin, Sven, **Meine Kritik an Doktor Ossendowski.** Mit einem Nachwort von Prof. Dr. E. Wendling, Ludwigsburg, in „Süddeutsche Zeitung", Stuttgart, vom 13. November (Abendausgabe, Nr. 492), Jahrg. 1924.

Horn, Hermann, **Buddha in Deutschland,** in „Frankfurter Nachrichten" vom 6. Juli 1924. —

b) Zeitschriften-Uebersicht.

1) Buddhistische Blätter:

The Maha-Bodhi. Monatsschrift der Mahabodhi-Society, herausgegeben von dem Anagārika Dhamapāla. Band 22, Calcutta 2467/2468 (1924), Verlag d. „Mahabodhi and the United Buddhist World", 4. A. College Square, Calcutta.

Die 12 Hefte des 22. Bandes liegen vollständig vor und enthalten eine Fülle des Neuen, das sich in der buddhistischen Welt des Ostens zugetragen hat, sowie gute Aufsätze über den Dhamma. Aus den letzten Heften sei angeführt: Heft 9: „Birth day Anniversary of Mrs. Mary E. Foster"; „Observations made in the Far East" by N. Chaterjee; „The Zazenyojinki or Record of Precautions to be taken by the Dhyana-Practiser"; „Nyāya-Vindu", übersetzt von Harisatya Bhattacharya; „Buddhism and Christianity" by S. Haldar; „The Anagarika Dharmapāla". — Heft 10: „The Mulagandha Kuti Vihara at Sarnath"; „Why India should become Buddhist?" von Dharmapāla; „Nirvānam" von D. N. Sen; Fortsetzungen aus voriger Nummer und kleine Nachrichten. — Heft 11: „Activities at the Sri Dharmarajika Vibāra"; „Tibet" by Mad. Alexandra David Neel; „Buddhagayā-Ceylon Chief's Memorial". —

Buddhistik budbringer. Organ for buddhistik samfund i Danmark. 4. aargang. Redigeret af Christian F. Melbye, Viborg, Danmark.

Von dieser kleinen dänischen Vierteljahresschrift liegen uns die Hefte 2 und 3 (bis Oktober 1924) vor, die vollständig von F. Melbye, dem Herausgeber, selbst geschrieben, bezw. mit Übersetzungen versehen sind. Sie bringen: „Buddha sāsana"; „Buddhistik samfund i Danmark"; „Khandaerne, reincarnationen og anattalaeren"; „Blomster fra Dhammes skove"; „Det fenete punkt i pancasīlam", sowie kleinere Mitteilungen. —

Die Brockensammlung. Zeitschrift für angewandten Buddhismus. Herausgegeben von Paul Dahlke, von ihm allein geschrieben. Neubuddhistischer Verlag, Frohnau b. Berlin.

Nach Ankündigung des Herausgebers soll die Brockensammlung als Fortsetzung der früher eingegangenen „Neubuddhistischen Zeitschrift" halbjährlich erscheinen. Das vorliegende Heft enthält u. a.: „Das Buddhistische Haus", „Ananda", „Samsara und Nibbana", „Einiges über Ernährung", „Über den Charakter", „Einiges über die Shinsekte", „Religion in Zeitschriften", „Indische Skizzen", „Zur Freud'schen Psychoanalyse", „Die drei Genossen", „Das Geheimnis des Guten", Bücherbesprechungen.

Buddhistischer Weltspiegel. Eine Zeitschrift für Buddhismus und religiöse Kultur, auf buddhistischer Grundlage. Herausgeber Georg Grimm Schriftleiter Gg. Grimm. Verlag Asokthebu, München. Vom 5. Jahrgang sind nur noch Heft 1 im November 1923, Heft 2 im Januar 1924 und Heft 3 im Mai 1924 herausgekommen. Mit Heft 3 hat die Zeitschrift ihr Erscheinen eingestellt.

Der Pfad. Eine buddhistische Zeitschrift. Herausgegeben von Oskar Schloß, München-Neubiberg. 3. Jahrgang, Heft 1/2, Oktober-November 1924. Das Heft enthält u. a. „Der buddhistische Mönchsorden" von Nyānatiloka"; „Der Buddha" von Sīlācāraca; „Metta" von Bhikkhu Vajirañana; „Das Gesetz" von Sobczak; „Buddha und die Macht der Sprache" von Ernst Hoffmann; „Die Legende vom weißen Elephanten" von Marie Musaeus-Higgins; Bücher- und Zeitschriftenschau.

2) Missionsblätter:

Die katholischen Missionen (Aachen, Xaverius-Verlagsbuchhandlung A.-G.). Jahrg. 1923/1924, Heft 3: „Das japanische Erdbeben" von einer Ordensschwester vom heiligsten Herzen; kleinere Nachrichten aus dem Osten. — Heft 4: „Ein Markstein in der Missionsgeschichte Indiens" von A. Väth, S. J. bringt ausführlich, mit Bild, die Ernennung des P. Franz Tiburtius Roche, S. J., eines Inders aus dem Paraverstamm, zum Oberhirten des neuerrichteten Bistums Tutikorin durch den heiligen Stuhl, am 12. Juni 1923. Väth bezeichnet es als erfreulich, daß die Seelsorge der Eingeborenen, besonders auch in Indien, immer mehr in die Hand einheimischer Priester gelegt werde. — „Tokio und Jokohama" mit Nachrichten über das Erdbeben; „Die 47 Ronin". — Heft 5: „Wilhelm Wallace", S. J., Vom Protestantismus über den Hinduismus zur kathol. Kirche". Von Alfons Väth, S. J. — In Heft 7 findet sich ein interessanter Bericht über „Eine eucharistische Feier nach indischem Landesbrauch", wobei auch „sechzehn Elefanten den Rüssel zum Gruße des verborgenen Heilandes" erhoben. — Heft 9: „Sadhu Sundar Singh" von Alfons Väth, S. J. Heft 10: „Am Geburtsort eines japanischen Heiligen" von Erzb. Heinrich Döring, S. J., Ap. Vikar von Hiroschima; „Das Hakenkreuz in der Völkergeschichte" von Gustav Lehmacher, S. J. — Heft 11: „Die „neue Flut" in China" von Alfons Väth S. J.,; „Im Lande der 10 000 Plagen."

Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft, herausgeg. v. Missionsdirektor D. Dr. Witte und Prof. D. H. Haas (Berlin, Hutten-Verlag G. M. B. H.), 39. Jahrg. 1924. Heft 1: Pfarrer Devaranne „Konfucius und der Westen" (mit zahlreichen Quellenbeweisen); Privatdoz. Lic. Dr. R. F. Merkel „Quellen zur Missions- und Religionsgeschichte" (mit guten Angaben auch über Indien, Ziegenbalgs Wirken unter den Tamilen usw.); Heft 2: D. Dr. Witte „Was lehrt uns die Missionsgeschichte Chinas für die Missionsaufgabe der Gegenwart in China?"; Heft 3: Dr. Hans Haas „Religionsgeschichte 1920—1923"; Heft 4: Dr. Oskar Pfister „Friedrich Heilers Sadhu Sundar Singh"; dazu in jedem Heft zahlreiche kleine Nachrichten über Ostasien und ausführliche Bücherbesprechungen. —

Evangelisches Missionsmagazin, herausgeg. v. D. Friedrich Würz (Evang. Missionsverlag, Stuttgart). 68. Jahrg. 1924. Märzheft: Missionar A. Nagel „Heimatlose Chinesen"; Maiheft: Friedrich Würz „Malabar"; K. Kurosaki „Die christliche Mission in Japan"; Lic. Herman Sandegren, Uppsala „Aus der Tamulen-Mission"; Juliheft: A. Nagel „Die internationale Religionsunion in China"; August-Heft: A. Nagel „Wanderungen der Chi-

nesen". Interessante kleine Nachrichten und Bücherbesprechungen in allen Heften. —

Zeitschrift für Missionswissenschaft, herausgeg. v. Prof. Dr. Jos. Schmidlin, Münster (Aschendorff'sche Verlagsbuchhandlung), Jahrg. 1924. Heft 1: „Neue Aufschlüsse über die ersten Anfänge des chinesischen Ritenstreites" von Karl Pieper; Heft 2: „Reiseeindrücke von den Erfolgen und Hemmungen des Missionswerks in Ostasien" von Prof. Dr. Aufhauser, München.

Neue Allgemeine Missionszeitschrift, herausgeg. v. Prof. D. Julius Richter u. Miss.-Dir. D. M. Schlank (C. Bertelsmann, Gütersloh), Jahrg. 1924. Interessante kleine Nachrichten; dann in Heft 9 des Jahrgangs in der Fortsetzung der „China-Rundschau" von W. Oehler-Tübingen, S. 277 bis 79 „Stand der Religion in China", das augenblicklich, wie in politischer Hinsicht, so auch in religiöser eine Krise durchlebt. Buddhismus, Konfuzianismus und Christentum streiten sich um die Vorherrschaft. Die Mission hat dem wiederauflebenden Buddhismus gegenüber keinen leichten Stand.

3) Zeitschriften allgem. Inhalts:

Ostasiatische Zeitschrift. Herausgegeben von Otto Kümmel, William Cohn, Erich Hänisch. Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin. Neue Folge, 1. Jahrgang, Heft 4: A. Forke, Schang Yang, Der eiserne Kanzler, ein Vorläufer Nietzsches. E. Hauer, Die vierte der 5 großen Heimsuchungen Chinas. II. Miszellen, Besprechungen, Bücher- und Zeitschriftenschau, Mitteilungen.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik. Herausgegeben von Wilhelm Geiger. Im Kommissionsverlag bei F. A. Brockhaus, Leipzig. Band III, Heft 1: A. Hillebrandt, „Zur vedischen Mythologie und Völkerbewegung." W. Kirfel, „Studien zu Teilen des Jainakanons", F. O. Schrader, „Dravidisch und Uralisch". M. Walleser, Zur Deutung des Edikts von Bhabra. O. Strauß, Zur Definition der Vyapti in der Siddhantamuktavali u. a.

Zeitschrift der Deutsch. Morgenländischen Ges. Herausgegeben von G. Steindorff. Neue Folge, Band III, Heft 1: O. v. Niedermayer, Afganistan. Mit einem Beitrag von E. Diez: Die buddhist. und islam. Baudenkmäler in Afganistan. Angezeigt von Sven Hedin. u. a. Im Kommissionsverlag bei F. A. Brockhaus.

Japanisch-Deutsche Zeitschrift für Wissenschaft und Technik (Nichi-Doku Gakugei), herausgeg. v. Prof. Dr. A. Sata u. a.; Kobe (Japan), Verlag; Deutsche Wissenschaftliche Buchhandlung G. C. Hirschfeld Gomei Kaisha. Auslieferung in Deutschland: F. Hoffmann & Co., Lübeck, Königstr. 19. Bringt wertvolle Arbeiten deutscher und japanischer Gelehrter in deutscher Sprache. —

Deutsch-Japanische Revue. Herausgeber und verantwortl. Schriftleiter: S. Ikeda, Berlin-Charlottenburg, Kaiser Friedrichstr. 40. Verleger: S. Ikeda, Berlin. Sie stellt die Fortsetzung der vor dem Krieg erschienenen und von K. Tamai und S. Oikawa herausgegebenen Monatsschrift „Ostasien" dar und bringt wertvolle Beiträge deutscher und japanischer Autoren.

Asia major. Herausgeg. v. Bruno Schindler u. Friedrich Weller. Jährlich 4 Hefte von zusammen etwa 40 Bogen Umfang, mit zahlreichen Beilagen und Abbildungen. The „Asia" Publishing Co. — Leipzig (Verlag der „Asia"). — Heft 2 und 3 des 1. Bandes, Mai 1923, sind A. Conrady, Prof. d. ostasiat. Sprachen a. d. Universität Leipzig, zum 60. Geburtstag gewidmet und enthalten u. a. folgende Beiträge: F. M. Frantz, Japan. wissenschaftl. Hilfsmittel zur Kultur- u. Religionsgeschichte Zentral- und Ostasiens (Forts.). A. H. Francke, gZer-myig, A Book of the Tibetan Bonpos, Tibetischer Text und engl. Übersetzung des 1. bis 3. Buches. C. H. Krause, Nāsaketarīkathā, an Old Rajasthāni Tale. L. Scherman, Brahmanische Siedelungen im buddhistischen Birma. V. Zach, Li Tai Po's Archaistische Allegorien. B. Schindler, Zu den altchinesischen Wegopfern. G. Halloun, Clan Settlement in ancient China. O. Mäuchen-Helfen, The Later Books of tha Shan-bai-king. J. Scheftelowitz, Is the Manicheism an Iranic Religion? O. Nachod, Bibliography of Japan 1915/16.

Deutsche Wacht. Niederländisch-Indische Monatsschrift für Handels- und Kolonialpolitik, Volkswirtschaft und Völkerrecht. Verlag der Deutschen Wacht, Batavia. Im Jahrgang 1924 findet der Artikel über „D e u t s c h e i n N i e d e r l ä n d i s c h I n d i e n" von Dr. F. A. Schöppel, Batavia, seine Fortsetzung. Heft 1 bringt Georg Everald R u m p h († 1702); Heft 2 H e r m a n n, K a e m p f e r, M o h r, R a d e m a c h e r, v o n W u r m b u n d G a e r t n e r (Hermann schrieb u. a. „Musaeum Zeylanica"); Heft 3 R e i w a r d t, K u h l, B l u m e, Z i p p e l i u s. Heft 4 und 5 bringen weniger bekannte Namen, während Heft 6 den Schluß dieser wertvollen Arbeit bringt. — Fernerhin bringt Heft 4 noch den XXIV. Jahresbericht des Ostasiatischen Vereins für 1923 mit interessanten Einzelheiten über Japan, holländisch Indien und Siam im verflossenen Jahr. —

Die Woche. Verlag August Scherl, Berlin. Ausgabe v. 18. Okt. 24: „Die Sphinxe im Fernen Osten" von Oberstleutnant a. D. Bruno Bleyhoeffer.

Velhagen und Klassings Monatshefte, Berlin. Juniheft 1924: „D i e B r ü c k e z w i s c h e n d e m H e l l e n i s m u s u n d d e m C h i n e s e n t u m" von Prof. Dr. Albert von L e c o q, S. 409—421 mit zahlreichen Bildern nach phot. Aufnahmen, meist nach Ausgrabungsobjekten der Turfanexped. d. Verfassers, bes. schön. Buddhastatuen. —

Reklams Universum, Leipzig. Ausg. v. 4. Sept. 1924.: „Götter in China" von A. M. Karlin; mit 6 Bildern nach Farb. chines. Darstellungen.

Zeitschrift für Geopolitik, 1. Jahrg. 1924, Berlin-Halensee, Kurt Vowinkel Verlag; Heft 5, Mai 1924: „Der Lamaismus als Religionsform der hochasiatischen Landschaft" von Walter Wüst, S. 295—302. —

Die Weltbühne. Wochenschr. f. Politik, Kunst, Wirtschaft; herausgeg. v. Siegfr. Jacobsohn, XX. Jahrg., Nr. 17, 24. 4. 24, Verlag d. Weltbühne, Charlottenburg: „Der weiße und der gelbe Papst" von Friedrich Sternthal.

Berliner Illustrierte Zeitung, Berlin, Ausg. v. 31. Aug. 1924: „Das Geheimnis um Buddha" von Stern-Rubarth.

Kunst und Künstler, Monatsschrift, Berlin Heft, 11 v. 1924: „Der Buddhismus in China" von Curt Glaser, S. 52—59, mit Bildern in Quartformat (Maitreya, 7. Jahrh.; schöne Kwannonstatuen aus versch. Jahrhunderten etc.). —

Uhu, Berlin, Ullstein, Heft 2: „Das Land, wo man Zeit hat", Erlebnisse einer Reise, von E. v. Salzmann. Mit Bildern aus China. —

Die Gartenlaube, Berlin, Heft vom 27. Nov. 24 (Nr. 48, S. 945—47, mit 7 Illustrat. u. phot. Aufn.): „Indischer Tempelbau auf Java" von Curt Bauer (Bilder hauptsächl. v. Boro Budur).

Zeiten und Völker, Monatsschrift, Dieck & Co., Stuttgart. 20. Jahrg. Heft 12, Sept. 1924: „Nirvana" von Dr. Ludwig Lang. —

Münchener Illustrierte Presse. Nr. 44 v. 1924: „Buddhistische Mönche in Siam" von Ingenieur E. Eisenhofer (illustriert). Die Unterschriften zu den Bildern stimmen freilich nicht so ganz. —

Die „Glocke". 10. Jahrg. Heft 6: Entstehung und Ausbreitung des Buddhismus, von H. G. Wells; Seite 179/181.

Der „Querschnitt" (Propylaenverlag). IV. Jahrg. Heft 6, Seite 361/365. Buddhatypen. Einige prinzipielle Dinge, von Leonh. Adam. Mit Abbild.

Der „Piperbote". (Verlag Piper, München, erster Jahrg.; Heft II: Das Lebenswerk K. E. Neumanns von Jos. Hofmiller. Aus Karl Eug. Neumanns Tagebuch sein. Indischen Reise. Gotamo von A. Döblin.

Die „Tat" (Verlag Eug. Diederichs, Jena). 16. Jahrg. Heft 7, Seite 481/492: Rich. Wilhelm, Das geistige Leben im modernen China.

Die „weiße Fahne" (Baum Verlag Pfullingen). Jahrg. V, Helt 9. „Über Buddha zu Christus". von Heinr. Jürgens.

„Stimmen aus Orient und Uebersee". (Baum Verlag Pfullingen). II. Jahrg. Nr. 6. 7 Originalbeiträge von Mahatma Gandhi. L. Ankenbrand, „Völker Asiens, wahrt Eure heiligsten Güter."

IV. Allgemeine Rundschau und kleine Nachrichten.

1. Europa und Amerika.

Während in **Deutschland** die buddhistische Literatur von Tag zu Tag zunimmt, wenngleich die meisten der erscheinenden Schriften populäre Darstellungen ohne tieferen Gehalt und ohne wissenschaftliche Bedeutung sind und in letzterer Zeit mehr Interesse der buddhistischen Kunst, als der Buddhalehre selbst, zugewendet wird, ist vom Wachsen einer eigentlichen buddhistischen Bewegung wenig zu bemerken. Nur die sog. Neubuddhistische Gemeinde, die sich um Dr. Paul Dahlke schart, scheint langsam zuzunehmen und hat sich nunmehr einen Studienmittelpunkt im sog. **Buddhistischen Haus** in Frohnau in unmittelbarer Nachbarschaft der Reichshauptstadt geschaffen. Die meisten illustrierten Blätter brachten Bilder des hochgelegenen Bauwerks, dessen Eingangspforte im Stil des Tores von Sanchi gehalten ist. Der Treppenaufgang ist von Wacholderbüschen gesäumt —

die Front des Bauwerks zeigt eine Mischung „indisch-europäischer Architektur". Zahlreiche Zeitungen brachten mehr oder minder umfangreiche Abhandlungen über das Buddhistische Haus und Dr. Paul Dahlkes Werk, wobei natürlich auch der Buddhismus an und für sich geschildert wurde. Dabei aber zeigt sich so recht, wie wenig selbst seine einfachsten Grundzüge auch sonst gebildeten Berichterstattern bekannt sind, ganz abgesehen von denen, die ihm, ohne Kenntnis der Tatsachen, von vornherein ablehnend gegenüber stehen.

In **Italien** nimmt sich neuerdings die Kunst des **Buddhismus** an (E. H. Brewster) und verarbeitet mit Geschick östliche Ideen. Auch sonst interessieren sich die gebildeten Kreise sehr für die Lehren des Buddha. Auf dem Internationalen Philosophenkongreß in Neapel vom 5. bis 9. Mai 1924 war auch die Buddhistische Union offiziell vertreten, wobei folgende den Buddhismus behandelnde Vorträge gehalten wurden: Prof. Ambrogio Ballini (Padua): „Jainismo e Buddhismo", Prof. Carlo Formichi (Vertreter der Union in Rom) „Buddha e la filosofia", Prof. Giuseppe Tucci (Rom): „La scuole idealistiche del Buddhismo", Prof. S. N. Dasgupta (Calcutta) „Buddhism and Benedetto Croce." —

Auch auf dem Balkan wächst das Interesse für den **Buddhismus** — ja, **Belgrad**, die Hauptstadt Jugoslaviens, hat sogar eine regelrechte **buddhistische Gemeinde** aufzuweisen. Sie entstand aus Flüchtlingen der Armeen des Generals von Denikin und Baron Wrangel's, mongolischer Abstammung und buddhistisch-lamaitischer Weltanschauung, die sich vor einigen Jahren in Jugoslaviens Hauptstadt niedergelassen hatten. „Die Männer," so schreibt der Berichterstatter des „Neuen Wiener Journals" (5. Sept. 1924), „in abgetragenen russischen Uniformen, mit ihren Schlitzaugen stark an die Chinesen erinnernd, gehören seit vier Jahren sozusagen zum Straßenbild eines südöstlichen Vorstadtviertels Belgrads. In ihrem Kreise befindet sich auch ein höherer Geistlicher, Mantschuda Borinov, ein ziemlich gebildeter Mann, welcher alsbald nach der Niederlassung der Mongolen in Belgrad die behördliche Erlaubnis zur Schaffung eines provisorischen **Buddhatempels** in einer vorstädtischen Mietwohnung erhielt. Ein dürftiger Raum, mit Teppichen belegt, mit einigen symbolischen Figuren verziert und im Hintergrund eine Bronzestatue des „Erleuchteten", dessen zufriedener Blick die Vergänglichkeit alles Irdischen andeuten soll. .... Ruhe und Eintracht herrscht gewöhnlich in diesen exotischen Kreisen. Brauchen sie in irgendeiner Frage Rat, so wenden sie sich an den erwähnten Geistlichen, Mantschuda Borinov, den „Bakscha", wie sie ihn voll Ehrfurcht nennen. In seiner dunkelblauen Kutte, eine runde, goldgestickte Mütze auf dem Kopfe, sieht man ihn oft einzelne Gruppen an Pflasterungsarbeiten beschäftigter Stammesgenossen zu Fleiß und Geduld anfeuern."

Die „British Empire Exhibition" in London-Wembley mit ihrem Burmesischen Pavillon und den indischen Bauten brachte eine große Anzahl Asiaten nach England und London, so daß sich

die **Londoner Konferenz der Religionen des Ostens,** über die die englischen Zeitungen fortlaufend eingehend unter dem Stichwort „Religions of the Empire" berichteten, eines ausgezeichneten Besuches zu erfreuen hatte. Die Reden, die von einheimischen Vertretern der sämtlichen religiösen Systeme des Orients und ihrer verschiedenen Sekten gehalten wurden, sollen in zwei Bänden herausgegeben werden. **Die buddhistische Abteilung** tagte unter dem Vorsitz von Frau Rhys Davids — am 24. September sprachen im Auftrag dieser Gruppe die beiden Singhalesen Dr. W. A. de Silva und G. P. Malalasekera aus Colombo über den **Buddhismus,** besonders auf Ceylon und die Erziehung seiner Jugend, während tags vorher der Pandit Shyam Shankar den Hinduismus, tags darauf Sardar Kahan Singh von Nabha den Glauben der Sikhs behandelte. Der Parsenpriester Shams-ul-Ulema Dastur Kaikobad Noshervan hatte eine Abhandlung über das Parsentum gesandt, die Rev. Tyssul Davis verlas — ebenso konnte der Vertreter der Jainas, Rai Bahadur Jagmander Lal Jainirus Mysore, seine Rede nicht selbst verlesen. —

Einige Sensation erregte in London das Erscheinen von **sieben Lamas** Anfangs Dezember in ihrer tibetanischen Tracht, die aus der Gegend des Mount Everest (Kloster Rongbok) stammen sollen und den Teilnehmern der Mount-Everest-Expedition auf deren Einladung einen Gegenbesuch machten. Nachdem sie Tibet als „Pelzballen" verlassen hatten, wozu sie Kapitän Noel überredete, machten sie ihre weitere Überfahrt auf dem japanischen Dampfer „Atsuta Maru". Englische wie deutsche Blätter brachten Bilder der Mönche in ihrer in Europa Aufsehen erregenden Tracht. —

In den **Vereinigten Staaten von Nordamerika** sind stärkere **buddhistische Gemeinden** nur im Osten und Westen des weiten Gebietes. Besonders wird in Californien gearbeitet. Im September 1899 wurde in San Franzisco, Pine Street 1881, das erste Vihara erbaut, nachdem durch die japanischen Geistlichen Sonod und Nisliziani eine Gemeinde von 300 Personen, Japanern und Amerikanern, ins Leben gerufen worden war. Jeden Sonntag wurden Predigten, Vorträge und Erbauungen gehalten, abwechselnd in englischer und japanischer Sprache. Die gegenwärtigen Leiter sind der Lordbischof Koyu Uchida und Rev. J. Kakitara. Die Sonntagsschule hält Rev. Alice Clark. Die Bewegung hat seither stark zugenommen, so daß nunmehr Gemeinden über ganz Amerika und Canada zu finden sind (Sinshu-Sekte). Es gibt gegenwärtig hier 27 buddhistische Tempel mit 40 Priestern. Die Mitgliederzahl beträgt, nach einem Bericht von Frau Irene Taylor (im „Buddh. Annual of Ceylon 1924") über 8000. Die englischen Predigten setzten 1920 in größerem Maße ein, geleitet von Rev. Kirby (Sagaka Shaku), der seit September 1920 von Robert und Alice J. Clark unterstützt wurde, beide ordiniert von Lordbischof Uchida. Im Oktober 1921 wurde Rev. Kirby nach Honolulu versetzt und Clark arbeitet allein. Am 4. Mai 1922 endlich, schreibt Irene Taylor „the First All-American congregation membership was inaugorated." — —

In San Franzisco konnte am 21. September Frau Mary E. Foster aus Honolulu ihren 80. Geburtstag feiern. Auf einer Fahrt durch Amerika kam der Anagarika Dharmapāla Anfangs der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts mit Frau Foster ins Gespräch über den Buddhismus. Frau Foster ist seit jener Zeit eine begeisterte Anhängerin der Lehre und hat insbesondere die Mahabodhi-Society durch reiche Zuwendungen ganz außerordentlich unterstützt. Schulen, Tempel und Spitäler verdanken ihr ihr Entstehen. So gestalteten sich denn die ihr zu Ehren veranstalteten Feierlichkeiten in Colombo, Calcutta und an anderen Plätzen zu Kundgebungen für den Buddhismus. —

Auch in Südamerika zählt der Buddhismus, besonders unter den Japanern, die sich in größerer Anzahl als Siedler und Landwirte in Brasilien niedergelassen haben, viele Anhänger. —

2. Südostasien und Insulinde.

Im September soll es, Zeitungsnachrichten zufolge, in **Rangoon** zu einem Aufstand gegen die englische Regierung gekommen sein, weil der buddhistische Mönch Ottoma (ob der Name stimmt, läßt sich nicht nachprüfen!), ein „Führer der burmesischen Nationalisten" zu drei Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurde. Die Mönche Rangoons forderten sofortige Freilassung Ottomas durch den Gouverneur, und, da er diese Freilassung verweigerte, „richtet sich die Wut der Mönche gegen die Weißen. Der amerikanische Professor Glaeson und seine Gattin wurden in Rangoon von einer „Meute buddhistischer Mönche" angefallen und schwer am Kopf verletzt, so daß sie in das Krankenhaus überführt werden mußten. Ferner wurde ein Angriff auf einen englischen Soldaten und einen jungen Europäer unternommen. Die Behörden haben darauf die nötigen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der Ordnung ergriffen." (Berl. Tageblatt, 12. Okt. 24, Nr. 486.)

Ende November **brannten in Rangoon 14 buddhistische Klöster** und 2 Vorratshäuser nieder. Eine große Menge buddhistischen Schrifttums wurde dabei ein Raub der Flammen. Werte im Betrage von rund 300 000 Mark sind dem Feuer zum Opfer gefallen. — —

Am 29. Februar wurde das deutsch-siamesische Abkommen unterzeichnet und damit der Kriegszustand zwischen Siam und Deutschland offiziell aufgehoben.

Der älteste buddhistische Monarch, wahrscheinlich der älteste Monarch überhaupt, König **Sisowath von Cambodscha,** plant trotz seiner 92 Jahre eine Weltreise und will dabei auch in Europa, besonders in Frankreich, längeren Aufenthalt nehmen. Die Wochenschrift „Aus Zeit und Leben" (Otto Weber, Heilbronn a. N., Nr. 43, 19. Jahrg., 26. Okt. 24, S. 816) bringt sein Bild. —

Bhikkhu Sīlācarā, der vor ungefähr 18 Jahren in den buddhistischen Mönchsorden eingetreten ist und seither als Übersetzer, wie als Herausgeber buddhistischer Bücher und Verfasser zahlreicher Aufsätze über die Lehre in asiatischen und europäischen Blättern gewirkt hat, ist

nach jahrzehntelangem Aufenthalt in Burma und Sikkhim nach seiner englischen Heimat zurückgekehrt, und zwar aus Gesundheitsrücksichten. —

Der König von **Siam**, Rama VI., hat **Buddhagosas Kommentare** zum Tipitaka in 12 Bänden herausgeben lassen und sie anläßlich seines und des Prinzen Chandaburi Geburtstag einer großen Anzahl buddhistischer Unterrichtsanstalten, Paliinstituten und Paligelehrten im Mai 1924 geschenkweise übersandt. —

3. Indien und Ceylon.

In Indien und Ceylon stehen wir vor einem Wiederaufleben des Buddhismus. Über die ganze indische Halbinsel hin finden buddhistische Kongresse und Versammlungen statt, die sich hauptsächlich mit der Missionsfrage in Indien und auswärts, mit Schul- und Bildungsfragen, wie mit der Frage der Errichtung von Vihara an den heiligen Stätten des Buddhismus befassen. Der **Anagarika Dharmapala** arbeitet von Calcutta aus unermüdlich und versucht, allenthalben Zweigstellen der Mahabodhi-Gesellschaft ins Leben zu rufen. Seine Arbeit gilt besonders auch den Kastenlosen und Unterdrückten, wie der Ausbreitung buddhistischer Grundsätze auch unter Andersdenkenden. Sehr viel tut er für die Ausbreitung des Vegetarismus und der Abstinenz in Indien,, die seit dem Eindringen der Europäer mehr und mehr zurückgegangen sind. Er selbst ist, wie er sagt, christlich erzogen worden, trotzdem er Singhalese ist, und hat bis zu seinem 20. Lebensjahr christliche Schulen besucht. „But", so sagt er, ‚I gave up meat eating by a lofty sense of pity." Er wurde Buddhist und begann schließlich sein großes Werk durch Gründung der Mahabodhi-Gesellschaft. Auch in seinem letzten Vortrag auf dem Buddhistenkongreß in Colombo hob er die Bedeutung des Nichttötens und des Vegetarismus wieder besonders hervor, indem er u. a. sagte: „Religions that advocate killing animals for food and sport, polygamy, intolerance, fanaticism, drinking of spirituous liquor are for the barbarian. They are not for the noble Aryan . . . Make every effort to save the animals from the butchers knife. Kill not, sanction not killing, cause not another to kill, do not sell animals to be slaughtered, make every effort to prevent slaughtering, save especially cattle from being butchered, preach the doctrine of ahimsa to the butcher, practice universal love!"

Übrigens hat es die Bombay Humanitarian League unter Leitung ihres Sekretärs Jayantilal unternommen, den Vegetarismus und die Abstinenz auch unter den einheimischen Christen zu verbreiten. Sie hat einen Aufruf herausgegeben, der die Christen auffordert, wenigstens das Fest des Friedens, das Weihnachtsfest, ohne Blutvergießen (von Tieren zu Nahrungszwecken) zu begehen, welchen Aufsatz auch die buddhistische Monatsschrift „The Mahabodhi" (Nr. 3, 1924) zum Abdruck bringt.

Früher war das Töten, wie das Fleischessen in verschiedenen Staaten Indiens verboten. So hatten z. B. die Könige Gopal Dattia, Magh Vahana, Mitriya Gupta und Avanti Varman von Kaschmir das Schlachten zu Nah-

rungszwecken, zum Teil auch zu Opferzwecken untersagt. Der Islam machte jene Gesetze wieder vergessen — aber heute beginnt ihre Wiederbelebung in Kaschmir, wie im übrigen Indien, zumal auch der Maharaja Sahib Bahadur strenger Vegetarier ist. Bereits zählt Kaschmir 38 000 Buddhisten und man hofft, in Srinagar bald einen größeren Vihara ins Leben rufen zu können. —

Die Versuche, den Ort der Erleuchtung des Buddha in Gaya zurückzuerlangen und ihn zu einer buddhistischen Weihestätte zu gestalten, sind bisher fehlgeschlagen, trotzdem die Buddhisten Burmas, Siams, Indiens und Ceylons unter der Leitung Dharmapalas alles tun, was ihnen in dieser Beziehung möglich ist. 1877 erlangte der König von Burma von der englisch-indischen Regierung die Erlaubnis, den verfallenen Tempel wieder aufzubauen. Da aber der Krieg gegen Burma 1885 die Arbeiten unterbrach und die burmesischen Mönche den Ort verließen, übergab die Regierung 1890 den Tempel einem shivaitischen Mahant. Seit Januar 1891 wirbt Dharmapala nun für seine Rückgabe an die Buddhisten und seine Wiederherstellung im buddhistischen Sinn. Abschreckend für die buddhistischen Pilger sind besonders die dort von den Shivaanhängern dargebrachten Ziegenopfer. Gerade um ihr Verbot durchzusetzen, hat der Präsident der Bengal Buddhist Association, Mr. S. C. Mookerjee, eine besondere Eingabe an das Gouvernement gesandt. —

Calcutta hat sich im Sri Dharmarajika Vihara einen Mittelpunkt buddhistischer Werbearbeit geschaffen. Zahlreiche Vorträge buddhistischer Gelehrter finden dort regelmäßig statt und am 19. Mai 1924 konnte eine große Wesakfeier dort abgehalten werden. Solche fanden übrigens auch in Gaya, Benares, Kapilavatthu, Kusinara, und Madras statt. Wie fruchtbringend die Werbearbeit der Buddhisten im Laufe der letzten Jahre in den Bengalen war, zeigt die Zahl der dortigen Anhänger — es sind augenblicklich rund 280 000. —

Für Sarnath ist eine buddhistische Universität und die Errichtung eines Vihara geplant und bereits sind reiche Mittel zu diesem Zweck zur Verfügung gestellt worden. Ebenso wird für die Errichtung eines Klosters in Lahore im Punjab gesammelt. In Bombay arbeitet Mr. Natarajan, der Leiter der Buddha-Society, die jetzt eine eigene Zeitschrift herauszugeben beabsichtigt.

Von den Orten, an denen der Buddha geweilt, ist seine Geburtsstätte, Lumbini, von den Pilgern heute am schwersten zu erreichen. Man versucht deshalb jetzt, den Maharaja von Nepal zu veranlassen, die schwierigen Verhältnisse zu beseitigen. Freilich spielt hier die Politik eine nicht zu übersehende Rolle, wenngleich Nepal heute auch den christlichen Missionen Zugeständnisse zu machen beginnt. Seit 1769 war es den Missionaren gesperrt und der englische Gesandte, seine Frau, sein Kind und sein Sekretär waren die einzigen Europäer, die ständig in Khatmandu wohnen durften. Nun wird gemeldet, daß sich durch den Jesuitenpater P. Westropp die ersten Gurkhas seit 155 Jahren in Tschuhari, Diözese Patna, taufen ließen.

Im südlichen Indien gewinnt die South India Sakya Buddhist Society in Marikuppam, Kolar Gold Fields, immer mehr Anhänger. —

Im Dezember 1923, Januar und Juni 1924 fanden in Colombo und Kandy auf Ceylon gutbesuchte buddhistische Kongresse statt, auf denen sich verschiedene Redner scharf über die Unterdrückung der buddhistischen Schulen durch die Regierung aussprachen. Auch über eine bessere Ausbildung der Bhikkhus in den ländlichen Bezirken, eine Heranziehung der Jugend zu größerem Interesse an der Ausbreitung des Dhamma durch die Young Mens Buddhist Association wurde gesprochen. Die Vollmondtage im Mai (Wesak), im Juli (zum Andenken an Buddhas 5 erste Jünger, die ihm im Tierpark von Isipatana folgten) und Dezember (Pflanzung des Bobaums in Anuradhapana durch Sanghamitta), wie die große Perahera zu Kandy (zu Ehren der Zahnreliquie) im August wurden festlich begangen. —

An den allgemein-indischen Fragen nehmen auch die Buddhisten regen Anteil und so bildet denn „The Swaraj Movement" in ihren Blättern ebenfalls eine ständige Rubrik; Tagore und Gandhi werden auch in ihren Kreisen sehr verehrt. Tagore hat übrigens im Frühjahr 1924 China und Japan, Vorträge haltend, bereist, ist aber seit vorigen Sommer wieder in Indien. Die Kämpfe zwischen Hindus und Mohammedanern, das Problem der Sikh-Heiligtümer und mancherlei andere, religiöse Fragen scheinen auf den verschiedenen Kongressen allmählich geregelt zu werden. Gandhis Hand ist, seitdem er aus dem Gefängnis entlassen wurde, überall wieder zu spüren. Er hat auch verschiedene Beschlüsse zu gunsten der Kastenlosen durchgesetzt und (auf der letzten Nationalversammlung) dafür gesorgt, daß der Beschluß durchging, das Heiratsjahr der weiblichen Jugend auf 14 Jahre hinaufzusetzen. —

Übrigens können sich auch Deutsche jetzt wieder in Indien und Ceylon niederlassen. So ist bereits der frühere Konsul Freudenberg wieder in Colombo eingetroffen und auch ein deutscher Missionar, Paul Sengle aus Sulz a. N., hat sich zur Einreise nach Indien ausgeschifft. Er will nach der Malabarküste. Nachdem die Katholiken schon seit einiger Zeit einheimische Priester heranbilden, hat nunmehr Bischof Faisandier von Trichinopoly, wie Alfons Väth, S. J., am Ende seines Ausatzes „Zur Frage des einheimischen Klerus in den Heidenländern" (Heft 3, 1923-24 der „Katholischen Missionen", Aachen, Xaveriusverlag) nach dem „Examener" (1923, 200) berichtet, den einheimischen Priester Gnanapragasam zum Generalvikar seines Bistums ernannt. Dies sei das erste Beispiel einer solchen Erhebung in der Missionsgeschichte. —

In Harappa im Pundschab und in Mohenjo-Daro-Sind, wurden durch Banerji und Daya Ram Sahni Ausgrabungen gemacht, die, nach De Morgan, Sayce und John Marshall, die Zusammenhänge zwischen der indischen und babylonischen Kultur dartun sollen und die weit in die vorbuddhistische Zeit zurückgehen. Auch

Werke buddhistischer Kunst wurden dort ausgegraben, besonders in Mohenjo-Daro. Die Ausgrabungen in Harappa zeigten sieben bis acht aufeinanderfolgende Besiedlungsschichten. Einzelne Funde schätzen die Gelehrten auf fünf- bis sechstausend Jahre. —

4. Rund um Himawat und Hindukusch.

Der erste Versuch, den Gipfel des Mount Everest zu erklimmen, ist bekanntlich gescheitert — aber die wertvollen Filmaufnahmen, die 1921 gemacht wurden und die uns u. a. die Tempeltänze und Kultgebräuche der Lamas des Klosters Rongbuk zeigen, gehen zur Zeit über die Filmbühnen Europas und Amerikas. Auch der Versuch des Sommers 1924 muß wieder als gescheitert gebucht werden — Ende August haben sich die Teilnehmer von Calcutta aus auf die Heimreise begeben. Nunmehr will auch eine deutsche Expedition 1925 den höchsten Gipfel der Erde besteigen.

Interessanter freilich sind die (durch Krieg und Inflation!) verspäteten Veröffentlichungen früherer Tibetexpeditionen, die uns besonders das religiöse Leben der Tibeter schildern, so z. B. der Expedition Stötzner 1914. Wie es augenblicklich im Innern Tibets aussieht, ist nicht leicht zu sagen. Auf jeden Fall mußte der Dalai Lama um die Jahreswende 1923-24 seine Hauptstadt Lhasa verlassen, da eine größere Revolution ausgebrochen war.

Französische Zeitungen und Zeitschriften berichten ausführlich von den derzeitigen Forschungsreisen A. Foucher's, A. Godard's und J. Hackins durch Afghanistan, doch sind die Artikel (z. B. von Gaston Migeon im „Journal des debats“) meist nur aus früher schon bekannten historischem Material zusammengestellt. Über die Funde, wie die neuen Forschungsergebnisse, die ja auf jeden Fall für die buddhistisch Interessierten wertvoll sein dürften, werden die Reisenden wohl erst nach ihrer Rückkehr entsprechende Arbeiten veröffentlichen. Immerhin erfahren wir, daß Godard bereits berichtet hat, daß er im Tale von Bamyan in einer Höhe von 2500 Metern Ruinen von buddhistischen Klöstern und Buddhastatuen in größerer Zahl gefunden habe.

Auch über die Reisen des Holländers Ph. C. Visser im Karakorum-Gebiet und von Isabelle Massieu durch Nepal konnte aus den kurzen Zeitungsberichten, die seither darüber erschienen sind, nichts von Bedeutung entnommen werden, so daß die größeren Veröffentlichungen abzuwarten sind, auf die wohl bald zu rechnen ist. Die Reise Koslows, mit dem Sven Hedin 1923 in Urga zurammentraf, führte durch einen großen Teil der Mongolei. Es gelang Koslow im März 1924, bei Noin-Ula, im Kentaigebiet, chinesische Kaiser- und Fürstengräber zu entdecken. —

Über den Tod des sog. „lebenden Buddha“ von Urga, des Oberhauptes des mongolischen Lamaismus, des Hutuktu Djebtsung Damba, oder Bodgo Gkeghen, brachten die Zeitungen im Juni ausführliche Berichte, aus denen gleichzeitig zu ersehen war, daß die Mongolei zur selb-

ständigen Sowjetrepublik, mit Urga als Hauptstadt, erklärt wurde. Auf jeden Fall verhinderten die Kommunisten, daß der elfjährige Sohn des „lebenden Buddha" nach dem Tode seines Vaters zur Regierung gelangte. —

5. China.

Von einem der Führer der konfuzianischen Bewegung Chinas, Lyong Khi Tschan, erschien im Vorjahr ein neues Werk: „Einleitung zur gelehrten Bildung der Tschin-Dynastie", der letzten Dynastie Chinas (1644—1912), worin er über den Buddhismus folgendermaßen urteilt (zitiert nach dem Evang. Missionsmagazin, Stuttgart): „Die buddhistische Philosophie ist das köstlichste Vermächtnis, das von von unseren Vorfahren auf uns gekommen ist. Aber sie entwickelte sich ins Uferlose und hatte daher mancherlei schlimme Begleiterscheinungen im Gefolge. Aus diesem Grunde zeigten die Gelehrten der Tschin-Dynastie eine starke Abneigung gegen den Buddhismus; in der späteren Zeit wandten sich ihm jedoch manche wieder zu." Gegen die materialistische Strömung der modernen Zeit gäbe es, so meint Lyong Khi Tschan, keine bessere Medizin, wie die buddhistische Philosophie. Das Christentum sei und bleibe dem chinesischen Volk ein Fremdkörper.

Für die Neubelebung des Buddhismus in China ist zur Zeit besonders der Mönch **Tai Hsü** tätig. Er hielt sich, nachdem er schon früher in China Mönch war, einige Zeit in Japan zum Studium des Buddhismus auf, lebte drei Jahre im Kwanjin-Heiligtum auf der Insel Puto bei Ningpo und gründete mit Hilfe einiger Gleichgesinnter buddhistische Vereinigungen und Schulen in Shanghai und Hang tschan. Seit 1920 redigiert er die von ihm herausgegebene buddhistische Monatsschrift „Schall der Meeresflut", in der er Gedanken vertritt, die mit dem ursprünglichen und dem südlichen Buddhismus in Einklang stehen. Dem Christentum stellt er in China keine gute Zukunftsprognose aus, da es einem dreifachen Irrtum: dem Glauben an einen Gott als Schöpfer und Regierer; an dessen Sohn, der die Welt erlöst haben soll; und an eine von Gott geschaffene und den Menschen mitgegebene Seele — beruhe. Die Welt sei eine Kette von Ursache und Wirkung — und damit fielen diese Ideen in sich selbst zusammen. Vergangenen Sommer hatte er eine Konferenz nach Kuling einberufen, an der sich etwa 100 Personen, Japaner, Chinesen und Europäer beteiligten und auf der auch der norwegische Missionar K. L. Reichelt vom christlichen Standpunkt aus über das „Verhältnis des Christentums zum Buddhismus" sprach. In Wuchang hat er eine buddhistische Akademie gegründet. Die Mönche Yen und Fo wirken im Geiste Tai Hsü's in Hankow, Chao-J in Syechnen. —

Der norwegische Missionar K. Ludwig Reichelt hat übrigens ein Missionsinstitut in Nanking ins Leben gerufen, das hauptsächlich buddhistische und taoistische Mönche zum Christentum bekehren will. Im Institut ist vieles den Grundsätzen des buddhistischen Klosterlebens angepaßt. So darf im Institut und seinen Zweigniederlassungen Fleischnahrung nicht dargeboten werden. —

Die antichristliche Studentenbewegung scheint in China im Lauf des letzten Jahres, wohl hauptsächlich durch die Einwirkung der Revolution, an Stoßkraft verloren zu haben. —

Die chinesische Postverwaltung gibt nach neuester Zählung die Einwohnerzahl Chinas mit 436 094 953 an, wovon wohl die Hälfte als buddhistisch bezeichnet werden kann. —

6. Japan.

Durch die japanischen Blätter wurden erst im vergangenen Frühjahr die ungeheuren Verluste bekannt, die durch das gewaltige Erdbeben im Herbst 1923 verursacht wurden. Auch die Druckerei des Eastern Buddhist brannte am 1. September 1923 vollständig aus. „At the Imperial University-Library", so berichtet der „Eastern Buddhist" in seiner letzten Nummer, „in Tokyo where seven hundred thousend volumes were housed, there were many books voluable to Buddhists, many of which are now absolutely irreplaceable. The Max Müller collection, the Tibetan and the Manchurian Tripitaka were among those burned." Nach der amtlichen Verlustliste fanden 99 375 Personen den Tod, 42 890 wurden vermißt und 130 071 wurden als verletzt gemeldet. Viele buddhistische Tempel wurden vernichtet, während andererseits die Erhaltung des Daibutsu von Kamakura und des Kwannontempels geradezu ans Wunderbare grenzt. Für die Opfer der entsetzlichsten Katastrophe, die das Inselreich seit Menschengedenken getroffen hat, wird in Tokio eine 35 Meter hohe Buddhastatue errichtet werden. —

Wie nach Kriegen und Revolutionen, so setzt auch nach gewaltigen Naturereignissen nicht selten eine sittliche Verwilderung ein. Japan ist nach seinem Erdbeben von einer solchen nicht verschont geblieben. Ihr zu steuern, berief der Premierminister Kiyonra die Häupter des Buddhismus, Shintoismus und des Christentums zu einer gemeinsamen Beratung zusammen. Am 20. Februar tagten denn auch zu diesem Zweck 45 buddhistische Priester, die, nachdem auch der Unterrichtsminister Egi noch einen besonderen Appell erlassen hatte, bald mit Vorträgen und Versammlungen erbaulicher Art einsetzten. —

Die Frage einer japanischen Gesandtschaft beim heiligen Stuhl ist noch immer nicht vollständig geklärt, trotzdem Baron Otani und die Buddhisten ihren Widerstand allmählich aufgaben und ein budhistischer Abt nach Rom reiste, um dort die Tätigkeit der Gesandtschaften beim Papst eingehend zu studieren. —

Im Alter von kaum 50 Jahren starb im Februar 1924 der bekannte Buddhist und Gründer des Seikeischulen, Shunji Nakamura, der seinen Studenten tägliche Meditationsübungen zur Pflicht machte. —

(Fortsetzung folgt in nächster Nummer).

Oskar Schloß Verlag, München-Neubiberg. — Druck von W. Hoppe, Borsdorf-Leipzig